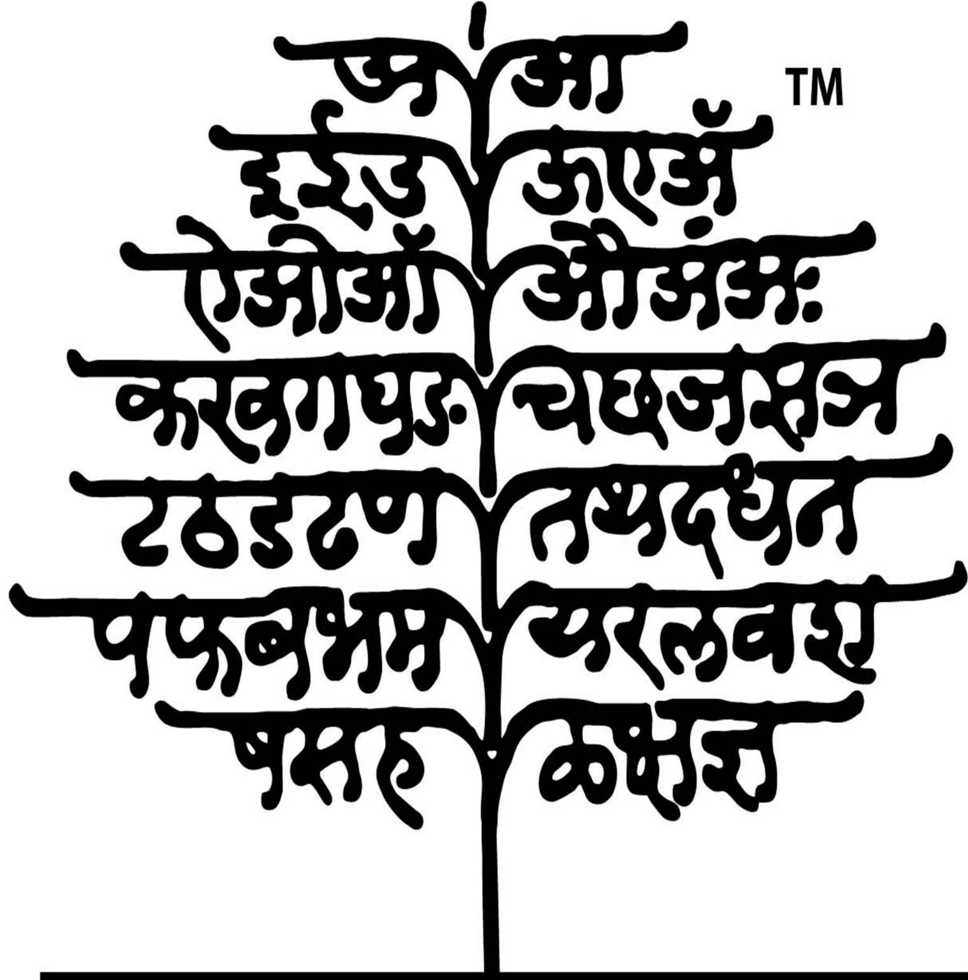


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

<u>निवेदन</u>

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

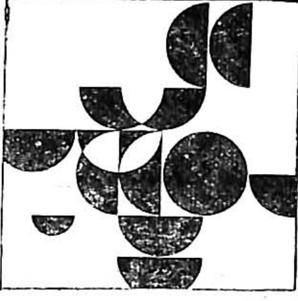
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष २५
एप्रिल १९८२
अंक ७

नवभारत

अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३५ । अंक ७ । एप्रिल १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी।

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई-४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

एप्रिल १९८२

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी :** विद्वान, विचारवंत, लेखक, व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई–४१२ ८०३. ★ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** कवी, चिकित्सक, लेखक व कॉन्टिनेंटल प्रकाशनचे मालक, विजयानगर कॉलनी, पुणे–४११ ०३०. ★ **व. त्रिं. चिपळोणकर :** मराठी विश्वकोशातील भौतिकीचे अभ्यागत संपादक, भौतिकीचे निवृत्त प्राध्यापक (इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई), फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **म. अ. मेहेंदळे :** डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स ह्या 'संस्कृत कोशा'चे सह-प्रमुख संपादक (जॉइंट जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ★ **देवीदास मुळे :** राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, बिर्ला महाविद्यालय, मुरबाड रोड, कल्याण (जि. ठाणे) ★ **मधु कुलकर्णी :** प्राचार्य व मराठीचे विभागप्रमुख, विश्वासराव नाईक महाविद्यालय, शिराळा (जि. सांगली); कृष्णकुंज, इस्लामपूर (जि. सांगली) ★ **श्री. द. कुलकर्णी :** लेखक, वाङ्मयाभ्यासक; सेवानिवृत्त सरकारी अधिकारी, गव्हर्मेंट क्वार्टर्स क्र. १२, फ्लॅट क्र. ए-१५, हाजी अली पार्क, महालक्ष्मी, मुंबई–४०० ०३४. ★ **शिवाजीराव चव्हाण :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, वाई–४१२ ८०३. ★ **पंडित टापरे :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक, वाई–४१२ ८०३.

अनुक्रमणिका





संपादकीय

अनेकविद्यामूलतत्त्वकोविद

एक काळ असा होता की ज्ञानी माणसे ज्ञानाच्या सर्व प्रांतांत संचार करीत. ॲरिस्टॉटलचे 'ज्ञानी जनांचा आचार्य'– The master of those who know– असे वर्णन करण्यात आले आहे. ह्याच्यात असे अभिप्रेत आहे की काही माणसे ज्ञानी असतात. विशिष्ट विषयांचे ते जाणकार असतात असे नाही ; म्हणजे ते रसायनशास्त्रज्ञ किंवा प्राणिशास्त्रज्ञ इ. असतात असे नाही तर जे मानवी ज्ञान आहे ते त्यांनी प्राप्त करून घेतलेले असते आणि म्हणून ते ज्ञानी असतात. अर्थात रसायनशास्त्र हा जर ज्ञानाचा भाग असेल तर त्यातील ज्ञान ह्या ज्ञानी माणसांना असतेच. ॲरिस्टॉटलने जरी गणितात फारशी लुडबूड केली नाही तरी तर्कशास्त्र, भौतिकी, जीवशास्त्र, नीतिशास्त्र, राज्यशास्त्र आणि अर्थशास्त्र, खगोलशास्त्र, साहित्यशास्त्र इ. शास्त्रांचा पाया त्याने घातला. अरबी तत्त्ववेत्ता घेतला तर इस्लामी धर्मशास्त्र आणि विधिशास्त्र (ज्युरिस्प्रूडन्स), प्लेटो, ॲरिस्टॉटल आणि प्लॉटिनस यांचे तत्त्वज्ञान, गणित, खगोलशास्त्र, किमया, वैद्यक या ज्ञानशाखांत तो पारंगत असावा अशी अपेक्षा असे. साधारणपणे सतराव्या शतकापर्यंत ही परिस्थिती टिकून होती. लाय्‌ब्निट्झ धर्मशास्त्र आणि विधिशात्र यांत तर निपुण होताच; पण शिवाय पहिल्या दर्जाचा तत्त्वमीमांसक (मेटॅफिजिशियन) व तर्कशास्त्रज्ञ होता. गणितात क्रांतिकारक शोध लावून गणित व भौतिकी यांच्या प्रगतीचा मार्ग त्याने मोकळा केला, भौतिकीत त्याने मूलभूत विचार केला, आणि इतके करून समकालीन आंतरराष्ट्रीय राजकारणात महत्त्वाचा भाग घेतला. त्याचे बेत साधले असते तर युरोपच्या इतिहासाला वेगळे वळण लागले असते.

त्या काळी ज्ञानाचे प्रांत थोडे होते, प्रत्येक प्रांताचा विस्तार आटोपशीर होता, प्रांताचे उपप्रांत आणि उप-उपप्रांत पडले नव्हते. विशेष म्हणजे आज शास्त्राच्या प्रत्येक उपविभागात जी चोख आणि तपशीलवार माहिती उपलब्ध आहे ती तेव्हा नव्हती. आज अभ्यासकाला ती आपल्या डोक्यात साठवावी लागते आणि तिचे ओझे त्याला झाले व त्याच्याखाली तो दबून गेला तर तो केवळ त्या उपविभागाचा माहितगार बनतो. परंतु माहितीच्या ह्या साठ्यावर तो काबू राखू शकला, ह्या फुटकळ तपशीलाची वेगळ्या प्रकारे जुळणी त्याला करता आली, त्याच्या घटकांत पूर्वी कुणाला न दिसलेले असे संबंध त्याला दिसले आणि प्रस्थापित करता आले तर तो छोटामोठा शास्त्रज्ञ बनतो. लाय्‌ब्निट्झच्या काळापर्यंत तपशीलाची इतकी दाटी ज्ञानप्रांतात झाली नव्हती. म्हणून मुक्त विचाराला अधिक मोकळे क्षेत्र होते. अर्थात ह्या वैचारिक संचारात शास्त्रज्ञाची प्रतिभा दिसून येऊ शके. अभिनव संकल्पनांच्या निर्मितीत, ह्या संकल्पनांत अंतर्हित असलेला सबंध आशय सुसंगतपणे स्पष्ट करणाऱ्या तर्कशक्तीत, आणि संकल्पनांच्या ह्या रचनेचा व वस्तुस्थितीचा संबंध जोडून दाखविण्यात प्रतिभेची चमक दिसून येत असे.

आज अनेक शास्त्रांत तर काय, पण एका शास्त्राच्या एका उपशाखेतसुद्धा पारंगत होणे कठीण झाले आहे. आपण बर्ट्रांड रसेल यांचे उदाहरण घेऊ. रसेल हे जाडे विद्वान होते यात शंका नाही. 'एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिका'शी लग्न करता येत नाही म्हणून आपण बर्ट्रांड रसेल यांच्याशी लग्न केले असे त्यांच्या एका पत्नीने म्हटले होते. तेव्हा रसेल यांच्या बौद्धिक कामगिरीचे स्वरूप तपासून पाहण्यासारखे आहे.

अनुक्रमणिका

रसेल यांचे नाव टिकून राहील ते कशामुळे ? गणिती तर्कशास्त्र व गणिताचा पाया या क्षेत्रांत रसेल यांनी मौलिक कामगिरी केली. ह्या क्षेत्रांत त्यांनी लावलेल्या नवीन शोधांवर एका प्रकारच्या भाषिक तत्त्वज्ञानाची आणि तत्त्वमीमांसेची (मेटॅफिजिक्स) उभारणी त्यांनी केली. ही अव्वल दर्जाची बौद्धिक कामगिरी होती आणि रसेल यांना तिचा सार्थ अभिमान होता. गणिती तर्कशास्त्र आणि गणिताचा पाया ह्या विषयावरील त्यांचा ' प्रिन्सीपिया मॅथेमॅटिका ' हा प्रचंड ग्रंथ – आल्फ्रेड नॉर्थ व्हाइटहेड यांच्या सहकार्याने लिहिलेला – तर्कशास्त्र आणि गणित ह्या विषयांच्या प्रगतीचा एक ऐतिहासिक टप्पा म्हणून कायमचा टिकून राहील. ह्या ग्रंथावर रसेल यांचा फार जीव होता. त्यांना पडलेले एक दुःस्वप्न असे की ' प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'ची एकच प्रत टिकून राहिली होती आणि ग्रंथालयाला लागलेल्या आगीत ती जळून गेली. गणिती तर्कशास्त्रे व गणिताचा पाया ह्या क्षेत्रांतील संशोधनाच्या अनुषंगाने रसेल यांनी तत्त्वज्ञानात जे नवीन सिद्धांत विकसित केले, तत्त्वज्ञानाच्या समस्यांचा जो वेगळा अर्थ लावला आणि त्यांची जी वेगळी उत्तरे दिली त्यांनाही पहिल्या दर्जाचे महत्त्व आहे. ही त्यांची कामगिरी तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात चिरंतन राहील.

पण ही त्यांची कामगिरी १९२१ च्या सुमारास म्हणजे ' मनाचे विश्लेषण ' (' धि अॅनॅलिसिस ऑफ् माइंड ') हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला त्या सुमारास संपुष्टात येते. रसेल यांनी तत्त्वज्ञानात जे नवीन असे काही निर्माण केले त्याला ह्या वेळेपर्यंत नेमकेपणा आणि स्थैर्य प्राप्त झाले होते. नंतरच्या काळात त्याचे उपयोजन रसेल यांनी केले, त्याच्यात काही भर घातली, त्याला काही मुरड घातली, इत्यादी. हीसुद्धा मातब्बर कामगिरी होती, समकालीनांच्या दृष्टीने महत्त्वाची होती, सर्वसाधारण तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीने ती आयुष्यभरची व अभिमानास्पद कामगिरी ठरली असती. पण इतिहास फार तर एका तळटीपेत तिची दखल घेईल. त्यांनी ज्या प्रकारच्या तर्कशास्त्राला सुरवात करून दिली ते वेगाने आणि अनेक दिशांनी वाढत गेले आणि ह्याच्यात रसेल यांचा सहभाग नव्हता. तत्त्वज्ञानानेही वेगळे वळण घेतले. तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान हे रसेल यांचे मुख्य कार्यक्षेत्र राहिलेच नाही. त्यांनी एक वेगळी भूमिका स्वीकारिली. समकालीन मानवी समस्यांवरचा शहाणा भाष्यकार अशी ही भूमिका होती.

रसेल यांनी सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, नैतिक, इ. प्रश्नांवर बरेच लिखाण केले. त्यांनी तरुणपणी अर्थशास्त्राचा अभ्यास सुरू केला होता; पण अर्थशास्त्र फार सोपे आहे असे आढळल्यामुळे आपण तो सोडून दिला असे त्यांनी म्हटल्याचे नमूद आहे. (उलट, अर्थशास्त्र फार कठीण असल्याचा अनुभव आल्यामुळे आपण त्याचा अभ्यास करू शकलो नाही असे माक्स प्लांक यांनी आपल्याला एका प्रसंगी सांगितले असे केन्स यांनी निवेदन केले आहे.) पण रसेल यांचा कुणी अर्थशास्त्रज्ञ असा उल्लेख करणार नाही आणि त्यांनीही स्वतःला अर्थशास्त्रज्ञ मानले नसते. आणि त्यांची अनेक विषयांप्रमाणे अर्थशास्त्रातही गती आहे असे कुणी म्हटले नाही.

इतिहास हा रसेल यांचा आवडीचा छंद होता. एक तर त्यांचे घराणे हे इंग्लंडचे एक ऐतिहासिक घराणे होते आणि इंग्लंडच्या राष्ट्रीय इतिहासात रसेल घराण्याच्या इतिहासाचा धागा गुंफलेला आहे. शिवाय, इतिहास हा परंपरेने सुशिक्षित इंग्रजांच्या बौद्धिक संस्कृतीचा अनिवार्य भाग आहे. क्लॅरेंडन, गिबन, मेकॉले, कार्लाइल हे इतिहासकार शैलीकार गद्यलेखकही आहेत. बायकांच्या कॉफी-टेबलावरील ताज्या कादंबरीची जागा माझा इतिहास घेईल अशी प्रतिज्ञा मेकॉलेने केली होती आणि ती सार्थ ठरली होती. शेक्सपीअर किंवा

बायबल हे जसे ह्या बौद्धिक संस्कृतीचे भाग होते तसा इतिहासही होता. मानवी स्वभावाच्या वेगवेगळ्या रूपांविषयी सुरस, मनोरंजक आणि बोधप्रद अशी माहिती गोळा करण्यात रसेल यांना खूपच रस होता. ज्या प्रकारच्या शहाणपणाचे प्रतिनिधित्व रसेल करीत होते– व्हॉल्टेअरचे शहाणपण– त्याचा माणसांच्या दुःखाविषयीचा खराखुरा कळवळा हा जसा एक घटक होता त्याप्रमाणे मानवी लीलांकडे उपरोधाने पाहणे हाही एक घटक होता. माणूस स्वार्थी, लंपट, मत्सरी, मूर्ख असतो आणि हे सर्व तो अनेक प्रकारे झाकू पाहत असतो. माणसाचा दंभ हरण करून त्याला भानावर आणण्यासाठी ह्याचा इतिहासाने गोळा करून ठेवलेला पुरावा फार उपयुक्त असतो. तेव्हा अनेक कारणांमुळे रसेल यांना इतिहासात रस होता. इतिहासाचे त्यांचे वाचन विस्तृत होते. कोणत्याही विषयाचे रसेल यांनी केलेले विवेचन वाचले तर याचा प्रत्यय येईल. एखाद्या तत्त्वाशी किंवा नियमाशी चपखलपणे जुळतील, वाचकाच्या चेहऱ्यावर स्मिताची रेषा उमटवितील अशी अनेक ऐतिहासिक उदाहरणे त्यांच्या लिखाणाच्या ओघात सहज येऊन जातात.

पण रसेल यांना कुणी इतिहासकार म्हणणार नाही. वास्तविक त्यांनी इतिहास लिहिले आहेत. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास त्यांनी लिहिला आहे. आणि 'स्वातंत्र्य आणि संघटन' (फ्रीडम अँड ऑर्गनायझेशन) हे त्यांचे पुस्तक म्हणजे १९ व्या शतकातील वैचारिक प्रवाहांचा इतिहास आहे. "एका पहिल्या दर्जाच्या मनाने १९ व्या शतकाच्या मनाचा लिहिलेला इतिहास" असे त्याचे बर्नार्ड शॉ यांनी वर्णन केले आहे. पण इतके असून रसेल यांना कुणी इतिहासकार म्हणणार नाही. कारण इतिहासकाराला बरीच ऐतिहासिक माहिती असून भागत नाही. त्याने इतिहास 'केला' पाहिजे. ज्या काळाचा तो इतिहास लिहित असेल त्या काळात तो मुरला असला पाहिजे, तत्कालीन कागदपत्र त्याने स्वतः अभ्यासिले असले पाहिजेत, त्या काळातील व्यक्ती, संस्था, प्रवृत्ती, प्रथा, चालीरीती यांचे भरगच्च चित्र त्याच्या मनात ताजे असले पाहिजे, आणि त्याच्या चौकटीत तत्कालीन घडामोडींचा अर्थ त्याला लावता आला पाहिजे. रसेल यांनी ऐतिहासिक ग्रंथ लिहिले आहेत व ते उत्कृष्ट आहेत, पण ज्या इतिहासाचे निवेदन आणि विश्लेषण ते करतात तो कल्पनांचा इतिहास आहे. मध्यवर्ती इतिहास हा एखाद्या समाजाचा इतिहास असतो, त्याच्या जीवनाचा इतिहास असतो. ह्या जीवनाची राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक अशी अनेक अंगे असतात. ती एकमेकांवर क्रिया–प्रतिक्रिया करतात आणि त्यांचे फलित म्हणून त्या सामाजिक जीवनाचे एक समग्र रूप उद्भवलेले असते, त्या जीवनाला दिशा लाभलेली असते, एक विशिष्ट नैतिक-सांस्कृतिक वातावरण बनलेले असते. असा मध्यवर्ती इतिहास रसेल यांनी लिहिला नाही. म्हणून ते इतिहासकार नाहीत. पण ह्या इतिहासाची समृद्ध माहिती त्यांना होती.

रसेल प्रामुख्याने तत्त्ववेत्ते होते, तत्त्वज्ञान हे त्यांचे पहिले कार्यक्षेत्र होते, त्या मानाने इतिहास हे दुय्यम कार्यक्षेत्र होते, म्हणून त्यांना इतिहासकार म्हणून ओळखले जात नाही असे नव्हे. एखादा माणूस भिन्न क्षेत्रांमध्ये कामगिरी करू शकेल आणि त्या सर्व क्षेत्रांतील कामगिरीवरून तो ओळखला जाईल. उदा., कॉलिंगवुड हे तत्त्ववेत्ते होते आणि शिवाय रोमनकालीन ब्रिटनचे इतिहासकार होते. त्यांचे असे वर्णन करणे योग्य ठरते कारण उत्खननाने रोमनकालीन ब्रिटनविषयी जो पुरावा लाभला होता त्याच्या आधारे त्या कालखंडातील ब्रिटनचा इतिहास त्यांनी रचून दाखविला. दामोदर कोसांबी हे गणितज्ञ आणि संख्याशास्त्रज्ञ होते. पण शिवाय इतिहासकारही होते; कारण भारतीय इतिहासाची एक नवीन व्यवस्था त्यांनी लावून दाखविली आणि ती मूळ पुराव्याच्या आधारे लावून दाखविली.

तेव्हा मुद्दा असा आहे की इतिहासकाराने इतिहास 'केला' पाहिजे, अर्थशास्त्रज्ञाने अर्थशास्त्र 'केले' पाहिजे, तत्त्ववेत्त्याने तत्त्वज्ञान 'केले' पाहिजे. त्याला आपल्या विषयाचे जे ज्ञान असेल त्याचे, त्या विषयाच्या समस्यांच्या संदर्भात, उपयोजन केले पाहिजे, आणि अशा रीतीने त्याचा विस्तार केला पाहिजे, त्याच्यात ज्या फटी असतील त्या भरून काढल्या पाहिजेत, आवश्यक तर त्याची संकल्पनात्मक पुनर्रचना केली पाहिजे, इत्यादी. म्हणून इतिहासाची खूप माहिती असूनही रसेल इतिहासकार नाहीत, ह्याच कारणासाठी ते अर्थशास्त्रज्ञ नाहीत किंवा (वेबरसारखे) समाजशास्त्रज्ञ नाहीत.

हे सांगण्याचे कारण असे की बहुश्रुत माणूस– आणि हा सर्वसाधारणपणे महाराष्ट्रात बहुबोल असतो– आणि शास्त्रकार हा भेद महाराष्ट्रात अजून उदयाला आलेला दिसत नाही. आणि हा भेद स्पष्टपणे केला जाणे आणि ध्यानात वागविला जाणे हे बौद्धिक जीवनाच्या निकोपपणाच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. 'विचारवंत' हे जे एक आदरार्थी पण भोंगळ पद महाराष्ट्रात अलीकडे रूढ झाले आहे, ते घातक आहे. त्याचा अभिप्रेत आशय असा दिसतो की विचारवंत हा विचार करण्यातला तज्ज्ञ किंवा विशेषज्ञ असतो आणि त्यामुळे कुठलाही विषय घेतला तरी तो त्यावर विचार करू शकतो आणि विचार करायला लागतो आणि म्हणून त्याला विषयाची आडकाठी असत नाही. प्राचीन भारतीय संस्कृती, समकालीन राजकारण, आर्थिक नियोजन, सौंदर्यशास्त्र, मराठ्यांचा इतिहास, महाभारताची चिकित्सक आवृत्ती, भारतीय संगीत, पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञान, आंबेडकरांचे कार्य, मार्क्सवाद अशा कोणत्याही विषयावर तो अधिकारवाणीने बोलू शकतो. इतक्या विविध विषयांवर बोलण्यासाठी जो अभ्यास करावा लागेल तो करायला बिचाऱ्याला वेळ तरी मिळतो का, त्याला इतकी व्याख्याने द्यायची असतात, द्यावी लागतात, आणि एवढा प्रवास करावा लागतो की एवढी फुरसद तरी त्याला कशी मिळणार असा विचार कुणी करीत नाही. ह्या विषयांवर जे साहित्य आहे ते बरेचसे इंग्रजीत आहे. त्याचा अभ्यास करण्यासाठी इंग्रजी भाषेची जेवढी तयारी आवश्यक आहे ती तरी विचारवंताने केली आहे का, असाही प्रश्न कुणाच्या मनात येत नाही. कारण विचारवंताच्या अस्खलित वाणीने, वक्तृत्वाच्या ओघाने, आक्रमक आत्मविश्वासाने सर्वजण दिपून गेलेले असतात.

विचारवंत म्हणून प्रसिद्ध होण्यात– अर्थशास्त्रज्ञ किंवा शेतकी-अर्थशास्त्रज्ञ, शिवकालीन महाराष्ट्राचा इतिहासकार, आदिवासी जमातींचा समाजशास्त्रज्ञ इ. विशिष्ट क्षेत्रांतील अभ्यासक किंवा संशोधक म्हणून नव्हे तर सर्वसाधारण विचारवंत म्हणून प्रसिद्ध होण्यात– जी बौद्धिक चलाखी असते तिचे पैसा, मानसन्मान आणि अधिकारपदे या स्वरूपात जर विचारवंताला बक्षीस मिळाले तर कुणाला विषाद वाटण्याचे कारण नाही. कारण विचारवंत होण्यासाठी काही नैसर्गिक गुण अंगी असावे लागतात आणि त्यांच्यापासून विचारवंताचा जो लाभ होईल त्याच्यावर नैसर्गिक न्यायाच्या तत्त्वाला अनुसरून त्याचा अधिकार असतो असेच मानले पाहिजे. बुद्धिमत्ता, वक्तृत्व, धाडस इ. गुण अंगी असल्याशिवाय विचारवंत म्हणून यशस्वी होता येणार नाही. माणसांचा विश्वास संपादन करून बनवेगिरी करणारा (कॉन्फिडन्स–ट्रिक्स्टर) ज्या प्रकारचा धोका सहन करीत असतो त्या प्रकारचा धोका विचारवंतही सहन करीत असतो. हा धोका म्हणजे चलाखी उघडी पडण्याचा धोका. विचारवंताला फिरती आवश्यक असते. वैचारिक आणि भौतिक अशी ही दुहेरी फिरती असते. ह्या सर्व गोष्टींचा विचार केला तर विचारवंताला जी पारितोषिके मिळतात ती त्याने कमावलेली असतात असेच म्हणावे लागते.

अनुक्रमणिका

तेव्हा जाणूनबुजून जे विचारवंतांची व्यवसायवृत्ती (करीअर) स्वीकारतात त्यांच्याविषयी कौतुक वाटणे, मध्यप्रदेशातील रोमँटिक डाकूंविषयी जे कौतुक वाटते तसे कौतुक वाटणे स्वाभाविक आहे. पण जे भाबडेपणाने हा आदर्श स्वीकारतात त्यांच्याविषयी, ते निर्ढावण्यापूर्वी तरी, कुणालाही अनुकंपा वाटेल. तुम्हाला ज्या प्रकारचा विचारवंत बनायचे आहे त्या प्रकारचा विचारवंत कुणीही प्रामाणिकपणे असू शकत नाही, हा बनवेगिरीचा प्रकार आहे; तुम्हाला ज्या विषयात रस आहे त्याचा तुम्ही खोलात जाऊन अभ्यास करा, त्याच्यात भर टाकण्याचा प्रयत्न करा, मग बौद्धिक जीवन किती खडतर असते हे तुम्हाला कळेल; पण त्याच्यात जे खरे साफल्य असते त्याचाही तुम्हाला अनुभव येईल; तुम्हाला फारशी प्रसिद्धी मिळणार नाही पण बौद्धिक खोली आणि पक्वता तुम्ही प्राप्त करून घ्याल आणि ही ह्या क्षेत्रातली खरी पारितोषिके असतात असे त्यांना कुणीतरी सांगितले पाहिजे. पण हे आज त्यांना सांगू शकेल असे महाराष्ट्रात कोण आहे ?

जे आहेत ते सत्तरीच्या पलीकडे आणि ऐंशीच्या आसपास किंवा पलीकडेही आहेत.

अनुक्रमणिका

राष्ट्रीय एकात्मता
विश्वमानवधर्माशी समन्वित*

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

मित्रहो ! ब्रिटिशांच्या राजकीय सत्तेच्या कालखंडात जे स्वातंत्र्याचे आंदोलन एका शतकापेक्षा अधिक कालपर्यंत चालले त्याची श्रेयस्कर परिणती म्हणजे भारताची राष्ट्रीय एकात्मता होय. हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन, यहूदी, शीख, आदिवासी इ. भिन्न भिन्न भाषांचे, भिन्न धर्मांचे आणि विविध पंथांचे लोक वा भिन्न भिन्न उच्चनीच संस्कृतींच्या जातिजमाती यांना सामील करून घेणारे असे हे दीर्घकाल चाललेले आंदोलन होते. भारताची सुमारे पाच हजार वर्षांची जी परंपरा आहे तिच्यातील मानवी एकतेचे स्फुरण या आंदोलनाला लाभले आहे. मानवजातिशास्त्रज्ञ भारताचे वंशीय विश्लेषण करून असे सांगतात की, आज पृथ्वीच्या पाठीवर जेवढे मानववंश दिसतात ते सगळे मानववंश भारताच्या आश्रयास पुरातन काळापासून येत राहिले, एकमेकांत मिसळले आणि येथे स्थिरावले. शेजारधर्म हा त्यांचा मुख्य धर्म म्हणून सांगता येतो. हे वंशभेद वेगळे वेगळे दाखविता येत नाहीत. ब्राह्मण, मराठा, जाठ, कायस्थ, माळी इत्यादी प्रत्येक जातीत कमीजास्त प्रमाणात हे वंश मिसळलेले दिसतात. येथील जातिभेद म्हणजे हे प्रसिद्ध वंशभेद नव्हेत. वंशभेदांचा संकर झाल्यावर जातिभेद वाढला. जातिभेद कडक बनला. स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतीय स्वातंत्र्याला जे मूर्तिमंत स्वरूप प्राप्त झाले, त्याच्यात ही भारताची राष्ट्रीय एकात्मता विश्वमानवाच्या एकात्मतेचे प्रतीक म्हणून आविष्कारली गेली आहे. मानवतावादाच्या दृष्टिकोनातून भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेचे जे दर्शन होते, ते म्हणजे भारताच्या भौगोलिक मर्यादेमध्ये कार्यान्वित झालेली धर्मभेद, वंशभेद, संस्कृतिभेद यांना समाविष्ट करून उल्लंघून जाणारी विवेकबुद्धिनिष्ठ मानवी एकात्मताच होय. या पृथ्वीच्या पाठीवर मानवजात चिरकाल टिकण्याकरिता मानवी एकात्मता हे अनिवार्य ध्येय मानले पाहिजे हे जगातील राष्ट्रांच्या नेत्यांनी व विचारवंतांनी ध्यानात ठेवले पाहिजे. स्वतंत्र भारताचे संविधान या विधानास संपूर्ण पुष्टी देते.

स्वतंत्र भारताचे संविधान पहा. जगातील लोकशाही राष्ट्रांच्या आजपर्यंत निर्माण झालेल्या संविधानांच्या मध्ये ते एक उत्कृष्ट संविधान म्हणून संविधान शास्त्रज्ञांनी नावाजलेले आहे. हे संविधान जगातील लोकशाही राष्ट्रांच्या लिखित संविधानांमध्ये सर्वांत विस्तृत असे संविधान आहे. हे संविधान केंद्र, राज्य आणि प्रदेश राज्ये यांच्या वेळोवेळी निर्माण होणाऱ्या व बदलणाऱ्या, भर पडत जाणाऱ्या कायद्यांचा मूलभूत कायदा आहे. हे संविधान म्हणजे सर्व भारतीय नागरिकांच्या मूलभूत हक्कांचे अंतःकरण–गोचर होणारे स्पष्ट चित्र आहे. हे भारतीय नागरिकांचे मूलभूत हक्क हे अंतिम मानवी मूल्यांचे मानचित्र आहे. हे चित्र रेखाटले आहे एका दलित पंडिताने ; डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी ; हे त्याची बन्धमोचकता सिद्ध

* तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी पुणे येथे दि. २० मार्च १९८२ रोजी पार पडलेल्या राष्ट्रीय एकात्मता परिषदेच्या अध्यक्षस्थानावरून केलेले भाषण परिषदेच्या आयोजकांच्या सौजन्याने येथे देत आहोत. –संपादक

करते. म्हणून असे म्हणता येते की, भारतीय भौगोलिक मर्यादेत कार्यान्वित झालेली मानवी एकात्मता म्हणजेच राष्ट्रीय एकात्मता होय.

या विसाव्या शतकातील ही भारतीय राष्ट्रीयता गेल्या अडीचशे वर्षांच्या जागतिक राष्ट्रवादांच्या इतिहासामध्ये एका परीने असाधारण म्हणजे अधिक व्यापक, भाषिक व धार्मिक समाजाच्या अहंकारी मानसिक मर्यादांना छेद देणारी अशी राष्ट्रीयता आहे असे मानावे लागते. कारण मानवजातीला अंतिम विनाशापासून वाचवण्याकरिता या विकसित राष्ट्रीयत्वाची आजची गरज आहे. राष्ट्रवादाचा इतिहास पाहिला असताना जगातील १८ व्या व १९ व्या शतकांत निर्माण झालेली राष्ट्रवादी राज्ये ही बहुतेक एकधर्मी व एकभाषिक आहेत. इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी, इटली, स्पेन, रशिया इ. युरोपियन राष्ट्रे, अमेरिकेची संयुक्त संस्थाने (यू. एस. ए.) ही एकधर्मी आणि एकभाषिक राष्ट्रे आहेत. युरोपात व अमेरिकेत इस्रायली म्हणजे यहुदी धर्म दिसतो, परंतु तेथील यहुद्यांची संख्या कोणत्याही राष्ट्रांमध्ये शेकडा सुमारे पाच वा दहापेक्षा अधिक नाही. कॅनडा व स्वित्झर्लंड ही दोन अनेकभाषिक राष्ट्रे आहेत. स्वित्झर्लंडमध्ये जर्मन, फ्रेंच व इटालियन या तीन भाषांचे भाषिक राहतात व कॅनडामध्ये इंग्लिश व फ्रेंच भाषेचे भाषिक राहतात परंतु विशेष असा की, स्वित्झर्लंडमधील नागरिक आपापल्या एक भाषिक राष्ट्रांमध्ये स्वित्झर्लंडमधून फुटून विलीन होण्यास तयार नाहीत कॅनडामध्ये मात्र ही फुटीरपणाची धुसफूस सुरू झाली आहे. या सर्व जागतिक भिन्न राष्ट्रांच्या राष्ट्रीयत्वापेक्षा किंवा राष्ट्रवादापेक्षा भारताचे राष्ट्रीयत्व हे अधिक व्यापक, सर्व वंश व सर्व धर्म यांचे समावेशक आहे. ते विश्वमानव धर्मानुसारे निर्माण झाले आहे. भारताचे संविधान इहवादी आहे. त्याने नागरिकांच्या भिन्न भिन्न धर्मपरंपरांना बाजूस ठेवले आणि मानवधर्माने जगण्याचा अधिकार अर्पण केला आहे. सबंध संविधान हे इहवादी आहे. एखाद्या मोठ्या मुसलमानी राष्ट्राइतकी मुसलमानी प्रजा पाकिस्ताननिर्मितीनंतर देखील भारतामध्ये नागरिकत्वाचे समान हक्क भोगत आहे. कोणत्याही मध्यम प्रतीच्या ख्रिश्चन राष्ट्राइतकी ख्रिश्चन प्रजा येथे असून ख्रिश्चन नागरिक हिंदू, मुसलमान इ. नागरिकांच्या इतकाच नागरिकहक्क भोगत आहे. युरोपातील कोणत्याही मोठ्या राष्ट्राइतकी लोकसंख्या असलेले येथील भाषिक प्रदेश आहेत. मराठी, गुजराती, हिंदी, बंगाली, पंजाबी, तेलुगू, तमिळ, कन्नड, मलयाळी इ. भाषा या युरोपच्या राष्ट्रीय भाषांच्या इतक्याच प्रगल्भ व समर्थ आहेत; परंतु येथे भाषाभिमान हा स्वतःचे स्थान दुय्यम समजून राष्ट्राभिमानाला अधिक उच्च स्थान देऊन येथील राष्ट्रीय एकात्मतेची जोपासना मनःपूर्वक करीत आहे. इथल्या बहुभाषिक व बहुधर्मी राष्ट्रीयतेची देवतेप्रमाणे उपासना येथील भिन्न भाषिक उच्च साहित्य करीत असून तिची जोपासना करीत आहे.

ही राष्ट्रीयता राष्ट्राभिमानाने राष्ट्रीय अर्हतेने आक्रमक बनणारी राष्ट्रीयता नाही. " माझे राष्ट्र कसेही असले तरी सर्वश्रेष्ठ " अशा तऱ्हेचा अनेकांचा आक्रमक राष्ट्रवाद या शतकाच्या दुसऱ्या जागतिक युद्धापर्यंत मानवी संस्कृतीला आणि मानवी एकात्मतेला धोका देत होता. यामागील दोन शतकांतील राष्ट्रवादाने पश्चिमी साम्राज्यशाह्यांना जन्म दिला. अनेक लहानमोठे युद्धप्रसंग घडवून आणले. दोन जागतिक युद्धे पेटून मानवजात धोक्यात सापडली. भारतीय राष्ट्रीयता मात्र अंतिम मानवी मूल्यांवर आधारित असल्यामुळे आज जगाला आवश्यक असलेल्या सांस्कृतिक व राजकीय विश्वबंधुतेची उभारणी करत आहे. याचे ऐतिहासिक प्रत्यंतर म्हणजे गेल्या सुमारे दोनशे वर्षांच्या भारतीय धर्मसुधारणा व समाजसुधारणा यांचा इतिहास होय. या सामाजिक व धार्मिक सुधारणांचे प्रवर्तक, विचारवंत निते हे जरी बहुसंख्य हिंदू होते तरी ते विश्वबंधू होते. त्यांत काही थोर मुसलमान आणि ख्रिश्चन हे सुद्धा दृष्टिआड करता येत नाहीत. उदा. महंमद इक्बाल, अबुल कलम आझाद, हकीम अजमलखान, टिळकमित्र बाप्तिस्टा, सी. एफ. अँड्र्यूज इत्यादी. विश्वबंधुत्वाचा संदेश त्यांना धर्मचिंतनातून मिळाला होता. पहिले विश्वबंधू समाजसुधारक व धर्मसुधारक राजा राममोहन रॉय होत. त्यांनी युनिव्हर्सल चर्च म्हणजे सर्व धर्मांचे व्यासपीठ स्थापन केले होते. दुसरे संत रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंदांचे सद्गुरू. यांनी आपल्या उपासनेच्या साधनामध्ये इस्लाम, ख्रिश्चॅ-





निटी इ. भिन्न भिन्न धर्मांच्या साधनेचा अंतर्भाव केला होता. रवींद्रनाथ ठाकूर हे दिव्य मानवधर्माचे द्रष्टे कवी होते. लोकमान्य टिळक यांनी भगवद्‌गीतेतून आत्मौपम्य दृष्टीचे मानवतावादी नीतिशास्त्र गीतारहस्यात प्रतिपादिले. योगी अरविंद यांनी सर्व मानवांच्या दिव्य जीवनाचे युग या पृथ्वीवर उदयास येणार आहे आणि मानवी इतिहासाची यात्रा त्या युगाकडे चालली आहे, असे द्रष्टेपणाने सांगितले आहे. ही परंपरा म. गांधी, विनोबा भावे, जयप्रकाश नारायण यांच्यापर्यंत येऊन पोचली आहे. हे धर्मसुधारक आणि समाजसुधारक यांनी आपली परंपरागत समाजरचना बदलली पाहिजे व पवित्र ग्रंथांचेही मंथन करून विवेकबुद्धीने मानवी एकात्मतेला पोषक एवढीच तत्त्वे शाश्वत तत्त्वे म्हणून स्वीकारली पाहिजेत, बाकी फेकली पाहिजेत, असा मूलगामी दृष्टिकोन संशोधनपूर्वक पुरस्कारिला आहे. सुधारकांचे अग्रणी आगरकर हे इहवादी होते. या इहवादी भारतीयांची परंपरा पं. जवाहरलाल नेहरूंपर्यंत येऊन भिडते. हे इहवादी विचारवंत धर्मग्रंथांचे मूल्य मान्य करतात, परंतु "बाबा वाक्यम् प्रमाणम्" या पद्धतीने धर्मग्रंथ हा देवाने दिला आहे म्हणून पूर्ण प्रमाण म्हणून त्याला शरण जात नाहीत. धर्मग्रंथाला प्रमाण न मानणारे असे अनेक विश्वबंधुत्ववादी हिंदू गेल्या दोनशे वर्षांच्या इतिहासात मार्गदर्शक म्हणून तळपले आहेत. त्यांतील महाराष्ट्रातला श्रेष्ठ धर्मसुधारक आणि समाजसुधारक म्हणजे जोतीराव फुले होय. जोतीराव फुले हे महाराष्ट्रातील बहुजन समाजाला देवाप्रमाणे पूजनीय म्हणून मान्य झाले आहेत. सर्वच धर्मसंस्था आणि धर्मग्रंथ तपासून त्यांच्यांतील कालबाधित काय आहे आणि भविष्यकाळाला अनुकूल कल्याणकारक असे काय आहे याची समीक्षा या भारताच्या राष्ट्रीयत्वाचा पाया घालणाऱ्या नेत्यांनी केली आहे. याचे अत्यंत उत्कृष्ट उदाहरण म्हणजे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे देता येते. हे उदाहरण या देशातील हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन, शीख इत्यादिकांनी आदर्श म्हणून स्वीकारले पाहिजे आणि आपापला धर्म किंवा धर्मपरंपरा आंबेडकरमार्गानेच संस्कारिली व परिष्कारिली पाहिजे.

डॉ. आंबेडकरांनी हिंदूधर्म टाकून बौद्ध धर्माचा स्वीकार केला. या देशातून सहस्रावधी वर्षांच्या पूर्वी परागंदा झालेला बौद्ध धर्म स्वदेशी परत आणला व येथे त्याची स्थापना केली. हे कार्य करीत असताना त्या बौद्ध धर्माची, त्यातील धर्मग्रंथांची नीट तपासणी व छाननी आंबेडकरांनी केली. बौद्ध धर्मातील दुःखवाद किंवा निराशावाद, पुनर्जन्मवाद इ. आधुनिक मानवतावादाशी विसंगत असलेले सिद्धांत बाजूला सारले आणि शुद्ध व अंतिम नैतिक मानवी मूल्ये वेगळी काढून त्यांनी आपली स्वतःची बुद्धधर्मविषयक संकल्पना विस्ताराने मांडली. जोतीराव फुल्यांनी हिंदू धर्माचे संस्करण व परिष्करण केले. ही धर्मसंस्करण व धर्मपरिष्करण करण्याची परंपरा डॉ. आंबेडकरांनी पुढे नेली. नव्या युगाच्या मानवी भवितव्याच्या उच्च नैतिक प्रेरणांशी सुसंगत अशी तत्त्वचर्चा व तत्त्वांची मांडणी डॉ. आंबेडकरांनी केली. त्याकरिता त्यांना मनुस्मृती जाळावी लागली. धर्मग्रंथ विवेकबुद्धीने जाळल्यानंतर जे शुद्ध राहते तेच स्वीकारायचे. हे स्वीकारण्याला मार्गदर्शक अशी मूलभूत तत्त्वे म्हणजे अंतिम मानवी मूल्ये होत मानवी स्वातंत्र्य, मानवी समानता, मानवी बंधुता व सामाजिक न्याय होय. आंबेडकरांच्या मिरवणुकीत मनुस्मृती सामील होऊ शकत नाही. ती एक मोठी विसंगती होय, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. मनुस्मृती हिंदू समाजाच्या सामाजिक संस्थांचा आणि विविध परंपरांचा इतिहास आहे. परंतु तो वर्तमानकाळाच्या गरजांशी व मानवी भवितव्याशी विसंगत आहे म्हणून कालबाधित झाला आहे. नव्या समर्थ समताप्रधान भारतीय समाजव्यवस्थेशी मनुस्मृतीची सांगड घालता येत नाही. कोणत्याही धर्माचे चिंतन करीत असताना कालविसंगत गोष्टी सांगणारे ग्रंथ हे पदार्थसंग्रहालयाचे भूषण होऊ शकतात. सर्व गतकालाचा अवशेष असलेली मानवी निर्मिती असते, तिला ऐतिहासिक पदार्थसंग्रहालय हेच योग्य स्थान होय. आज भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेला जे धोके उत्पन्न होत आहेत त्यांच्या मुळाशी परंपरेची आणि परंपरागत धर्मग्रंथांची आंधळी निष्ठा हे एक कारण आहे. या आंधळ्या निष्ठेचीच वेडात परिणती होते. त्यातूनच माथेफिरू, समाजद्रोही निर्माण होतात.

अनुक्रमणिका

आज भारतीय एकात्मतेला फार मोठे धोके उत्पन्न होत आहेत. भारताच्या राष्ट्रीय एकात्मतेला आजच धोके निर्माण झाले आहेत असे नाही. तिचा विकासच धोक्यांमधून आतापर्यंत झाला आहे. "दोन धर्म, दोन राष्ट्रे" अशा तऱ्हेचा द्विराष्ट्रवाद हाही फार मोठा धोका धक्का देऊन गेला आहे. या द्विराष्ट्रवादाची शल्ये अजून शिल्लक आहेत. त्याकरिता कोणताही उच्च धर्म उदा, हिंदू धर्म, मुसलमान धर्म व ख्रिश्चन धर्म हा विश्वबंधुतेचे बीजारोपण करून त्याचे पोषण करीत राहील, अशी मूतभूत भूमिका प्रत्येक धर्माने स्वीकारण्याची आज गरज आहे. भारतातील मुसलमान समाजाने हे मूलभूत मानवी मूल्यांचे तत्त्व स्वीकारले पाहिजे. त्याकरिता हिंदूंनी त्यांच्याशी सामाजिक सहकार्य केले पाहिजे आणि भारतीय संविधानाशी सुसंगत अशी कौटुंबिक जीवनाची पद्धती सर्व धर्मीयांनी स्वीकारली पाहिजे. स्त्री–पुरुष समानता हे तत्त्व या भारतीय राष्ट्रीय संविधानाचे मूलभूत तत्त्व आहे. विश्वबंधुत्व व स्त्री–पुरुष समानत्व या दोन तत्त्वांवर आधारलेले आंदोलन हे भारतातीलच नव्हे तर जगातील मुसलमान समाजांना व राष्ट्रांना नव्या मानवी जागतिक एकात्मतेच्या मार्गावर आणण्यास उपयुक्त ठरेल. भारतातील हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन या समाजांतील सर्वांनाच आंतरिक सामाजिक परिवर्तनाची गरज आहे. या गरजेची जाणीव मंदावते त्यामुळे राष्ट्रीय एकात्मतेस पुनः पुनः धोका उत्पन्न होतो. परंपरागत धर्माच्या पलीकडे पाहिले तरच राष्ट्रीय व जागतिक समन्वय सिद्ध होऊ शकतो. कोणत्याही धार्मिक वा अन्य ध्येयवादांचा स्वीकार करीत असताना त्यांचा निकष विवेकबुद्धी हाच ठरविला पाहिजे. तो मुस्लिम विचारवंतांनी भारताच्या संविधानाशी सुसंगत रीतीने स्वीकारला तरच ते अंतर्गत सामाजिक सुधारणा करून अधिक समर्थ सामाजिक रचना करू शकतील. हीच गोष्ट हिंदुत्ववाद्यांनीही लक्षात ठेवली पाहिजे.

हिंदूंना मुसलमानांबद्दल व मुसलमानांना हिंदूबद्दल विश्वास व बंधुतेची भावना निर्माण झाली तरच भारतातील यादवी टळेल. भारतातील मुसलमानाला माणूस या नात्याने जगण्याचा व उत्कर्ष करण्याचा अधिकार भारताबाहेर नाही. तीच गोष्ट हिंदूंची. म्हणून हिंदू, ख्रिश्चन, मुसलमान इ. धर्म वैयक्तिक जीवनाची पद्धती म्हणूनच मर्यादेत ठेवणारी विवेकबुद्धी जागविली पाहिजे.

भारतीय राष्ट्रीय एकात्मतेला येथील ख्रिश्चन धर्मगुरूंकडून काही प्रदेशराज्यांमध्ये धोका उत्पन्न झाला आहे. ख्रिश्चन समाज ज्या प्रदेशात अधिक संख्येचा, त्या प्रदेशराज्यांना ख्रिश्चन धर्मगुरू फुटीरतेचा संदेश देत आहेत. तशा प्रकारची बंडे उत्पन्न करीत आहेत. हे कृत्य म्हणजे सरळ सरळ स्वधर्माचा म्हणजे ख्रिश्चन धर्माचा द्रोहच आहे. हे फूट पाडणारे ख्रिश्चन धर्मगुरू स्वधर्मद्रोहीच खरे! कारण ख्रिस्ताचा विश्वप्रेमी क्रॉस त्यांनी धुळीस मिळविला आहे.

गेल्या दीडशेपेक्षा अधिक वर्षांमध्ये जे हिंदू समाजसुधारक झाले त्यांनी सामाजिक विषमतेच्या विरुद्ध जे बंड उभारले आहे, ते अजून यशस्वी झाले नाही. अजून गावकुसवाच्या बाहेरच्या जातिजमाती गावकुसवाच्या आतील जातिजमातींशी समरस झालेल्या नाहीत.

आधुनिक मानवी समानतावादी मूल्यांच्या आधारावरच भारतीय राष्ट्रीयता जगू शकेल. एवढेच नव्हे तर हिंदू, मुसलमान, ख्रिश्चन, शीख इ. जगू शकतील. त्यात सांस्कृतिक समन्वयाची आवश्यकता आहे. सांस्कृतिक दृष्टचा मागासलेली, पुढारलेली, विभक्त असलेली अनेक प्रदेशराज्ये भारतात दिसतात. नागालॅंड, मिझोराम, इ. ईशान्य दिशेकडचे अथवा हिमालयातले सामाजिक गट हे अजून राष्ट्रीय एकात्मतेच्या प्रेरणेपासून वंचित झालेले आहेत. गेली अनेक वर्षे तेथे भारतापासून फुटून निघण्याचा सामुदायिक सशस्त्र उठावाचा प्रयत्न वारंवार होत आहे. त्या प्रदेशातील सामाजिक गटांना विवेकवादाच्या आधारावर वाढत असणाऱ्या आधुनिक संस्कृतीच्या परिवारामध्ये आणून सोडण्याचे कार्य आधुनिक शिक्षणपद्धती व नवी अर्थरचना करू शकेल.

अनुक्रमणिका





१८९२ च्या शरदऋतूत, सिग्मंड फ्रॉईडच्या एका डॉक्टर मित्राने त्याच्याकडे एक स्त्री-रुग्ण सोपविली. एलिझबेद फोन आर् नावाची ही तरुणी गेली दोन वर्षे आजारी होती. तिचे पाय दुखत असत आणि काही वेळा तर तिला धड चालता देखील येत नसे. उन्मादविकृतीची (हिस्टेरियाची) मनोरुग्ण असावी म्हणून ही 'केस' त्याने नसवैज्ञानिक डॉक्टर फ्रॉईडकडे सोपविली. फ्रॉईड यावेळी छत्तीस वर्षांचा होता. संमोहन (हिप्नॉसिस) वापरून मनोरुग्ण बरे करण्याचा हा काळ होता. पण फ्रॉईडला हा मार्ग पसंत नव्हता आणि काही नवी दिशा सापडते का यासाठी तो चाचपडत होता. या केसपासून ही कोंडी फुटली. मनोविश्लेषणाच्या पद्धतीचा प्रारंभ झाला आणि आधुनिकतेचे नवे सांस्कृतिक वातावरण निर्माण व्हायला देखील सुरुवात येथूनच झाली.

एलिझबेद या चोवीस वर्षांच्या तरुणीची गेल्या काही वर्षांतील कौटुंबिक स्थिती वाईट होती. तिचे वडील वारले होते, आई डोळ्यांच्या गंभीर ऑपरेशनमधून नुकतीच बरी झाली होती आणि तिची विवाहित बहीणही हृदयाच्या दुखण्याने संत्रस्त झालेली होती. या गडद वातावरणात, आनंद असा काही नव्हताच. पण एलिझबेद फोन आर् ने सर्व रुग्ण आप्तांची अगदी मनोभावे सेवा केली होती. फ्रॉईडने एलिझबेदची कसून तपासणी केली. परंतु विशेष असे काहीच आढळले नाही. तिचे चालणेही फारसे विचित्र नव्हते. मांड्यांत मात्र कळा येत असाव्यात. त्वचा आणि स्नायू दोन्हीही दुखतात असे ती सांगत होती. मात्र तिच्या दुःखातही सूक्ष्म आनंदाची एक रेषा उमटायची. ती उन्मादविकृतीचीच रोगी होती हे फ्रॉईडने निश्चित केले.

प्राथमिक उपचार म्हणून फ्रॉईडने तिला फ्रँकलिन यंत्राचे मंद व तीव्र शॉक्स देऊन पाहिले. तीव्र झटक्यांमुळे तिला जरा बरे वाटे; पण फ्रॉईडने हे तंत्र पुढील मनोपचारासाठी लवकरच सोडले. चार महिन्यांनंतर त्याने त्याचा 'कॅथार्टिक' उपचार सुरू केला. फोन आर् ला त्याने तिच्या आजाराचा साद्यन्त इतिहास सांगायला लावला. कुठेही संमोहनाचा वापर केला नाही. एखादे जमिनीखाली दडलेले प्राचीन नगर उत्खननाने बाहेर काढावे तसा हा आठवणींबाबतचा प्रकार होता. एलिझबेद आठवणी सांगताना डोळे मिटून पडलेली असे.

वरच्या थरातील आठवणी विशेष नव्हत्या. तिघा बहिणींतील एलिझबेद ही सर्वांत धाकटी. आई डोळ्यांच्या दुखण्याने नेहमी आजारी. वडील व एलिझबेदचा एकमेकांवर फार जीव. मुली वयात आल्यावर हंगेरीतील शेतीवाडीवरून हे कुटुंब व्हिएन्नात आले. काहीच दिवसांत वडील फुप्फुसांच्या 'इडिया' या विकाराने अंथरुणाला खिळले. या आजारात एलिझबेद वडिलांची शुश्रूषा मनोभावे करी, त्यांच्याच खोलीत निजे. याही काळात तिच्या उजव्या पायात दुखे. वडील वारले आणि हे आनंदी कुटुंब निराधार झाले.

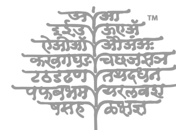
वडील वारले त्याच वर्षाच्या अखेरीस वडील-बहिणीने उमद्या व होतकरू तरुणाशी विवाह केला. पण त्याचे एलिझबेदच्या आईशी जमत नसे. एलिझबेद या मेव्हण्याशी आईची बाजू घेऊन भांडत असे. पुढे या मेव्हण्याने धंद्याच्या निमित्ताने ऑस्ट्रियात एका दूर गावी स्थलांतर केले. एलिझबेदचे कुटुंब निराधार झाले. या काळात तिचे आईवरील प्रेम अत्युत्कट झाले.

दुसऱ्या बहिणीचे लग्न जास्त सुखदायी ठरले. लग्न झाल्यावर मेव्हणा व बहीण जवळच राहात. हा मेव्हणा उमदा व देखणा होता. मदत करण्याची त्याची वृत्ती असे. या दांपत्याचा मुलगा एलिझाबेदचा फार लाडका होता. या लग्नानंतर, आईच्या डोळ्यांचे ऑपरेशन झाले आणि गास्टाईन या गावामध्ये सर्व

'अबोध' आणि नवा बोध (पूर्वार्ध)

अनिरुद्ध कुलकर्णी

अनुक्रमणिका





नातेवाईक एकत्र जमले. याच वेळी एलिझबेद आजारी पडली, आणि गर्भारपणात दुसरी बहीण मृत्यू पावण्याची गंभीर घटना घडली. या मृत्यूतही हृदयविकाराचा भाग होताच. एलिझबेदचा आजार मात्र सर्दी, थकव्याचे निमित्त होऊन सुरू झाला.

आपल्यालाही हृदयविकार असावा असे एलिझबेदला नेहमी वाटे. यावेळी विधुर झालेला मेव्हणा त्याच्या मूळ गावी परत गेला. काहीशा एकाकी व निराधार एलिझबेदला आपल्यावर कोणी प्रेम करावे, आपला विवाह व्हावा असे वाटू लागले आणि या काळातच दीड वर्षांच्या अवधीनंतर ती हिस्टेरियाची रुग्ण बनली.

रुग्ण माहिती–आठवणी–सांगत असताना फ्रॉईडने रुग्णाचे कपाळ दाबायचे ठरविले. या युक्तीचा परिणाम झाला आणि एलिझबेदने एकदा आपण एका तरुणाबरोबर फिरायला गेलो होतो असे सांगितले. हा तरुण पोरका होता. त्याची एलिझबेदच्या वडिलांशी खूप जवळीक होती. वाचन, फिरणे, गप्पासप्पा यामुळे तो एलिझबेदच्याही खूप जवळ आला होता, परंतु वडिलांच्या मृत्यूनंतर हा प्रियकर मित्रदेखील दुरावला. या तरुणाविषयीचे लैंगिक आकर्षण आणि वडिलांच्या मृत्यूमुळे निर्माण झालेली दुःसह परिस्थिती या तणावातच उन्माद-विकृतीचे मूळ असावे असे फ्रॉईडच्या मनाने घेतले, व त्याच दिशेने त्याने शोध चालू ठेवला. वडिलांच्या मृत्यूमुळे एलिझबेदला लैंगिक आकर्षण दडपावे लागले हे त्याला दिसत होते; परंतु मानसिक ताणाचे शारीरिक व्यथेत रूपांतर का व कसे व्हावे याचे कोडे त्याला उलगडत नव्हते.

संशोधाच्या दुसऱ्या फेरीत फ्रॉईडला एलिझाबेदच्या उजव्या मांडीत दुखते आहे आणि त्याचे कारण त्या ठिकाणी तिला वडिलांचा पाय बँडेज बांधण्याच्या वेळी ठेवावा लागत असे, हे आहे असे दिसून आले. हे स्पष्टीकरण फार समाधानकारक होते; परंतु तिच्या सांगण्यातील तरुण कोण होता?

संशोधाच्या तिसऱ्या फेरीत रुग्णाची प्रकृती सुधारल्यासारखी झाली. फ्रॉईड तिच्याबरोबर तिच्या मृत बहिणीची कबर पाहायला गेला. रुग्णाला त्याने तिच्या मैत्रिणींत मिसळण्याचा सल्ला दिला. वडील आणि तरुण यांच्या स्मृती निघाल्यावर मात्र पायाचे दुखणे उपटे. 'फिरायला' जाताना विशेष त्रास होई. या तिसऱ्या फेरीच्या काळात अचानकपणे एक गुपित उघडकीला आले. एक दिवस एलिझबेद पहुडली असताना आणि प्रश्नोत्तरे चालू असताना शेजारच्या खोलीतून एका तरुणाचा गोड आवाज आला. एलिझबेद दचकून उठली आणि हा आवाज मेव्हण्याचा आहे असे ती म्हणाली आणि तेथून निघूनही गेली. त्या दिवशी तिचा पाय खूप दुखला.

या झाल्या प्रकाराने मेव्हण्याविषयीचा फ्रॉईडचा संशय बळावला. येथेच कोठे तरी पाणी मुरते आहे, असे त्याला निश्चित वाटू लागले, आणि याच दिशेने त्याने पुढील प्रश्नांचा हळुवार मारा चालू केला. फोन आर् ने गास्टाईन गावच्या उन्हाळी झऱ्यांच्या आठवणी सांगितल्या. बहीण आजारी असताना मेव्हण्याबरोबर ती कशी फिरायला गेली ते तिने सांगितले आणि पुढे बहिणीच्या मृत्यूप्रसंगी "आता तो मोकळा आहे, मी त्याची पत्नी होऊ शकेन" हे विचार तिच्या मनात कसे आले हेही सांगून ती 'मोकळी' झाली यानंतर फ्रॉईडने झपाट्याने मनोविश्लेषण केले. तू दीर्घकाळ तुझ्या मेव्हण्याच्या प्रेमात होतीस हे सांगितल्यावर एलिझबेदला मांडीत तीव्र वेदना झाल्या. सुरुवातीला तिने फ्रॉईडचे स्पष्टीकरण नाकारले तरी नंतर तिने ते कबूल केले. तिने आजवर सहन केलेला आजार हा तिच्या नीतिमत्तेचा पुरावाच आहे हे फ्रॉईडने तिच्या गळी उतरविले. विशेष म्हणजे फ्रॉईडचे हे विश्लेषण एलिझबेदच्या आईलाही पटले. या विश्लेषणानंतर एलिझबेद बरी झाली. पूर्ण 'प्रकृत' झाली. कालांतराने तिने दुसऱ्या एका चांगल्या तरुणाशी लग्न देखील केले. फ्रॉईडने तिच्याकडून अर्थातच फी वसूल केली.

फ्रॉईडने त्याच्या पहिल्या महत्त्वाच्या पुस्तकात म्हणजे 'सिलेक्टेड पेपर्स ऑन हिस्टेरिया' (१८९५) मध्ये विस्ताराने आणि रसभरीतपणे ही 'केस' मांडली आहे आणि ते योग्यच आहे. फ्रॉईडच्या असामान्य कर्तृत्वाचा, आधुनिक मनोविश्लेषणाच्या आंतरराष्ट्रीय चळवळीचा उगम या केसमध्ये आहे. 'फ्रॉईडचे मानसशास्त्र' म्हणून विसाव्या शतकात गाजलेल्या मानसशास्त्राचे सारे प्रमुख घटक या

कहाणीत बीजरूपाने आढळून येतात. (अशा अनेक 'मनोरंजक' केसेस फ्रॉईड वाचणाराला भेटतात. दि रॅट मॅनची हकीकत मुळातून वाचावी अशीच आहे.)

मनावर आघात व्हावा अशा घटनेचा म्हणजे ट्रॉम्याचा अभाव, मानसिक ताणाचे शारीरिक वेदनांत रूपांतर होणे, लैंगिक भावनेचा रुग्णाकडून प्रतिरोध, दमनामध्ये कल्पना जाणीवेच्या कक्षेबाहेर ढकलली जाते तर येथे तिला फक्त प्रतिरोध, अशांसारख्या बाबी या 'केस' मध्ये नजरेत ठळकपणे भरतात. अगदी खास फ्रॉईड धर्तीची अशी ही केस आहे. तिचे आणखी मोठे महत्त्व असे की ही हाताळण्यात, फ्रॉईडच्या पुढे विस्तारलेल्या मनोविश्लेषणात जी वैशिष्ट्ये ठळक ठरली तीही दिसून येतात. तत्कालीन श्रेष्ठ नसवैज्ञानिक शार्को आणि ब्रॉमर यांची आघात-घटनेची कल्पना फ्रॉईडने स्वीकारलेली दिसते. परंतु संमोहन विद्येचा त्यांना मान्य असलेला वापर त्याने येथे कटाक्षाने टाळला आहे. कपाळावर थोडासा दाब देण्याचे तंत्र येथे यशस्वी ठरलेले दिसते. रुग्णाला बोलते करून कल्पनांच्या मुक्त साहचर्याच्या आधाराने अनोळखी घटना उघडकीस आणण्याचे तंत्रही येथे वापरले गेले आहे. या केसपासूनच संरक्षण आणि प्रतिरोध या कल्पनांची सांगड फ्रॉईडने घातली आणि मनोविश्लेषणाचा उदय झाला असे खात्रीपूर्वक म्हणता येते. ही सांगड भूतकाळात मागे पाहणारी आणि भविष्यात पुढे पाहणारी अशी द्विविध आहे. लैंगिकतेचे महत्त्व फ्रॉईडच्या मनावर कायमचे ठसले ते या वेळेपासूनच. अर्थात फ्रॉईडची लैंगिकता 'मानसिक' आहे, हे येथेही जाणवते. नस-विकृतींचे (neuro-psychosis) अनेक प्रकार होऊ शकतील असे फ्रॉईडला याच प्रकरणापासून वाटू लागले. यापुढील काळात त्याने चिंतागर्भ नसवैकल्यविकृती आणि श्रांतता-गर्भ नसवैकल्यविकृती हे दोन प्रमुख भेद केलेले दिसतात.

मनोविश्लेषणाच्या पद्धतीची निर्मिती ही फ्रॉईडची सुरुवातीची फारच मोठी कामगिरी. लैंगिकतेची छाननी आणि स्वप्नांची मीमांसा या मनोविश्लेषणातून स्फुरलेल्या नंतरच्या कामगिऱ्या आहेत. मनोविश्लेषण हे मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण देते. ते कोणत्या प्रकारचे ? तर हा एक 'अन्वयार्थ' असतो. वरवर क्षुल्लक किंवा निरर्थक वाटणाऱ्या लक्षणांना किंवा स्वप्नांना काही अर्थ असतो हे मनोविश्लेषणात दाखविले जाते. हा अर्थ कधी काळी दडपल्या गेलेल्या आणि कालांतराने अबोध मनातून पुनश्च कार्यान्वित झालेल्या आदिप्रेरणांचे प्रतिनिधित्व करतो असे ते दाखवून देते. असा अन्वय लावल्यामुळे न सुटणारा गुंता (मनोगंड, complex) होऊन बसलेल्या वासना आणि श्रद्धा यांची नवी संरचना होते, करता येते. रुग्ण बरा होऊ शकतो.

दुसऱ्या बाजूने, मनोविश्लेषण एटिऑलजी असते; म्हणजे विश्वास आणि वासना यांच्या मनोगंडाचे कारण किंवा कारणे ते शोधून काढते. प्रारंभीच्या बालवयात भावनांचे दमन कसे झाले याची कारणमीमांसा उपचार म्हणून उपयुक्त ठरते. अशा प्रकारचे विश्वास आणि वासना वयाच्या विशिष्ट अवस्थेत खास उत्पन्न होतातच. विकासाच्या विशिष्ट काळात त्या प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या असतात; त्या दडपण्याखेरीज गत्यंतर नसते या वस्तुस्थितीचा ही कारणमीमांसा उपयोग करून घेते. ही दोन्ही स्पष्टीकरणे एकमेकाला पूरक ठरतात. तरुण किंवा पौगंडावस्थेतील विशिष्ट वर्तनाचे (उदा. विख्यात ईडिपस मनोगंड, मातेविषयी कामभावना) मूळ अशा प्रकारे बालवयातील अनुभवांत शोधले जाते. अर्थात 'अहं' च्या विकासातील तौलनिक स्वायत्तता, संख्यात्मक विचाराचे महत्त्व, अनेक इतर बाबींचे अस्तित्व, यामुळे जे आहे याच्या उलट विचार करता येत नाही, म्हणजेच स्पष्टीकरण देता आले तरी पुढे नक्की काय घडेल हे मात्र सांगता येत नाही.

विसाव्या शतकाच्या अगदी प्रारंभापासून ते पहिल्या महायुद्धाअखेरीपर्यंत– १९२० पर्यंत– मनोविश्लेषण खरोखरच क्रांतिकारक शक्ती होते. आंतरराष्ट्रीय लोकप्रियता मिळाल्यावर ही क्रांतिकारकता उलट ओसरलेली दिसते. पहिल्या महायुद्धाच्या आधी व्हिक्टोरिअन, सनातनी परंतु रोमँटिक वातावरणात वाढलेल्या इंग्लिश आणि इतर युरोपीय समाजाला व्हिएन्नातून बाहेर पडलेले फ्रॉईडचे विचार खरोखरच धक्का देणारे वाटले. 'स्वप्नांची मीमांसा' १८९९ हा फ्रॉईडचा ग्रंथराज तर कर्मठ नीतिनिय-

मांना कंटाळलेल्या मध्यमवर्गात विलक्षण लोकप्रिय ठरला. धर्म आणि तत्कालीन राजकारण या दोहोंवरही विश्वास न उरलेल्या पांढरपेशा वर्गाला मनोविश्लेषणाने 'मध्यममार्ग' दाखविला. कडवा मानववाद आणि व्हिक्टोरिअन सनातनीपणा यांतून हा पुरोगामी मार्ग अनेकांना पुढे घेऊन गेला.

मानवाच्या मूलभूत प्रेरणांची आस भरून काढण्याचे काम मनोविश्लेषणाने केले. मानवाचा आणि मूलभूत वास्तवाचा सांधा जोडण्याचे काम मार्क्सवादाप्रमाणेच त्याने केले. तत्कालीन सुशिक्षितवर्गाचा ते जणू 'धर्म'च बनले. ब्रीद, कर्मकाण्ड, नेता, अनुयायांची उतरंड, परमसत्य सापडल्याचा आवेश, जे आपल्या कळपात दाखल झालेले नाहीत त्यांच्याविषयी तुच्छता, ही धर्माची खास लक्षणे मनोविश्लेषणाच्या चळवळीत सुरुवातीस दिसून येतात. फ्रॉईड, युंग, अॅडलर इत्यादींना प्रेषितांचे महत्त्व प्राप्त झालेले दिसते. अति-परिश्रम, मानवी अस्तित्वाच्या मूलभूत समस्यांचे आकलन, त्याग, व्यक्तिमत्त्वाची नवी जडणघडण, रजोगुणांचा त्याग यांचा मात्र या नव्या धर्मात अभावच दिसून येतो.

पहिल्या महायुद्धानंतर दोन गोष्टींमुळे मनोविश्लेषणाच्या चळवळीचे तेज कमी झालेले दिसते. पहिले म्हणजे या भविष्यगामी आणि निर्भय चळवळीचे रूपांतर मध्यमवर्गीय अनुयायांच्या सुरक्षितताप्रिय हालचालीत झालेले दिसते. 'उदारमतवादाचा ऱ्हास मनोविश्लेषणाच्या ऱ्हासात प्रतिबिंबित झालेला दिसतो' हे एरिक फ्रॉमचे म्हणणे मार्मिक आहे. नवे नवे धाडसी सिद्धान्त मांडण्याचे सामर्थ्य ओसरलेले दिसते. आणि सारा भर फ्रॉईडच्या विचारांचा 'सांभाळ' करण्याकडे होत जाताना दिसतो. दुसरी गोष्ट म्हणजे पहिल्या महायुद्धानंतर कडक, कर्मठ नीतिनियमांचा झालेला लोप. लैंगिक स्वैराचाराचा नसला तरी फ्रॉईड – एकपत्नीव्रती फ्रॉईड – लैंगिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कर्ता निश्चित होता. हे स्वातंत्र्य युरोप, अमेरिकेत पहिल्या महायुद्धानंतरच अवतरायला सुरुवात झाली आणि मनोविश्लेषणाचे आकर्षणही साहजिकच थोडे कमी झाले. युद्धानंतरचा समाज खर्चिक, विलासी, भोगवादी झाला. या समाजाला मनोविश्लेषण हे लैंगिक स्वातंत्र्याचे समर्थन म्हणून महत्त्वाचे वाटले, नव्या लैंगिक नीतीचा पाया म्हणून नव्हे. याचाच परिणाम म्हणून की काय पहिल्या महायुद्धानंतर फ्रॉईडच्या दिशाही बदललेल्या दिसतात.

मनोविश्लेषणाकडे आज वस्तुनिष्ठ आणि शास्त्रीय पद्धती म्हणून पाहिले जाते. आज वर्तणुकीचे मानसशास्त्रही प्रबळ झाल्याने आणि 'मानस' हीच कल्पना दूर ठेवण्याचा प्रयत्न असल्याने फ्रॉईड आज मनोविश्लेषक म्हणून मानला जातो, तरी मानसशास्त्रज्ञ म्हणून त्याचे स्थान 'ऐतिहासिक' झाले आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतर मनोविश्लेषणाला काही काळ पुन्हा जोर प्राप्त झाला होता तरी आज खर्चिक आणि कालापव्यय करणारे असल्याने ते कमी वापरले जाते. पण ते कालबाह्य नाही. एलरसारख्यांनी इंम्प्लोझिव्ह तंत्र वापरून मनोविश्लेषण केले आहे तर फ्रँकेल, क्रुम्बो, हान्स गेर्झ, माहोलिक यांनी लोगोथेरपी म्हणून मनोविश्लेषणाचा विकास केला आहे. अस्तित्ववाची (एक्झिस्टेन्शियल) मनोविश्लेषण, मनोगंड आणि अबोध मन यांचा आधार घेत नाही तर मानवाचा मूळचा मूलभूत निर्णय ते केंद्रस्थानी मानते; त्यामुळे सार्त्रसारखे तत्त्वज्ञ स्वप्ने, अपयशे, प्रछंद (ऑब्सेशन्स), आणि नसवैकल्य विकृतींबरोबरच व्यक्तीचे दैनंदिन जीवनातील विचार, यशस्वी कृत्ये, जीवनशैली, यांचेही विश्लेषण करतात.

दि इंटरप्रिटेशन ऑफ ड्रीम्स (१८९९)

हा ग्रंथराज फ्रॉईडच्या जीवनाच्या पूर्वार्धातील सर्व प्रयत्नांचे संशोधनाचे सारच होते. आजही हा ग्रंथ अरबी भाषेतील सुरस आणि चमत्कारिक कथांप्रमाणेच वाचनीय वाटतो. आधुनिक युगाचा तो खराखुरा पायाभूत असा अस्सल 'अक्षर ग्रंथ' आहे. त्यातील गद्य थोर साहित्यिक गुणांनी युक्त आहे.

स्वप्नांचे विश्लेषण केल्यावर आपल्याला 'सुप्त' स्वप्नविचार दृष्टोत्पत्तीस येतात. यांतील एखादाच ठळकपणे उठाव घेतो. अनेक विचार दैनंदिन व्यवहारांचे अवशेष असतात; पण हा ठळक, अलग पडणारा विचार असा असतो की दैनंदिन व्यवहारात घृणास्पद किंवा अयोग्य म्हणून तो आपण दूर सारलेला असतो. हा विचार म्हणजे एखादी दडपलेली इच्छा असते. ही दडपलेली इच्छाच स्वप्न घडविते. त्याच्या निर्मितीला शक्ती, रस पुरविते आणि

दैनिक उर्वरित घटकांचा वापर स्वप्नांसाठी करून घेते. अशा तऱ्हेने पडलेले स्वप्न ही प्रेरणा-पूर्ती करणारी परिस्थिती असते. या प्रेरणेत वासनेची पूर्ती सामावलेली असते.

रात्रीच्या सैल मनोवस्थेचा फायदा घेऊन अबोध प्रेरणा स्वप्न 'घेऊन' जाणीवेच्या क्षेत्रात प्रवेश करते 'अहं'चा प्रतिकार, निरोध हा मात्र नष्ट न होता फक्त कमी झालेला असतो तो स्वप्नांचो 'सेन्सॉरशिप' या रूपाने राहतो, आणि अबोध प्रेरणेला तिचे अगदी यथार्थ रूप घेऊ देत नाही. त्यामुळे स्वप्नांचे अपभ्रंश होतात. काही वेळा ती खंडितही होतात व जाग येते.

स्वप्न ही दडपलेल्या इच्छांची (बुरखाधारी) पूर्तता असते. न्यूरॉटिक–नसविकल–माणसाची लक्षणे आणि स्वप्ने यांत साम्ये असतात त्यामुळे दोहोंचेही विश्लेषण आवश्यक ठरते. आंतरिक व बाह्य चेतकांपासून झोपमोड होते ती टाळणे हे खरे स्वप्नांचे सामान्य कार्य आहे. हे चेतकांचा नवा अन्वय लावून व त्यांना निरुपद्रवी प्रसंगात गुंफून केले जाते. बाह्य चेतक जर फार प्रबळ झाले तर निद्रिस्त व्यक्ती चुळबूळ करतात व स्वप्नांचा बिघाड होतो.

जी प्रक्रिया 'सेन्सॉरशिप' मान्य करून, तिचे सहकार्य घेऊन, सुप्त विचारांचे स्वप्नांच्या उघड आशयात रूपांतर करते तिला फ्रॉईड 'स्वप्न–कार्य' म्हणतो. हे कार्य फक्त दृश्य प्रतिमांच्या रूपाने चालते. ह्यालाच 'नाटचरूपांतर' देखील म्हणता येईल. मनाच्या खोलवरच्या अबोध स्तरावर घडून येणाऱ्या प्रक्रियांचे स्वप्नकार्य हे उत्तम उदाहरण आहे. नेहमीच्या विचारप्रक्रियेपेक्षा ही प्रक्रिया फारच भिन्न असते. या प्रक्रियेची काही आर्ष वैशिष्टचे दिसून येतात. उदा, प्रतीकांचा उपयोग. या संदर्भात ती बव्हंशी लैंगिक असतात.

दैनंदिन जीवनातील अवशेष आणि अतृप्त इच्छा, वासना यांच्याशी अबोध-प्रेरणेचा संबंध असल्याने स्वप्नांच्या विश्लेषणाला दुहेरी मूल्य प्राप्त होते. स्वप्न एका बाजूने 'इच्छापूर्ती' तर दुसऱ्या बाजूने 'पुढील वाटचाल' ठरते. यामुळे विश्लेषणाचा उपयोग दोन्ही बाजूंनी करता येतो. रुग्णाचे बोध-मन आणि अबोध-मन आपल्याला कळते. स्वप्नामुळे बालपणीची विस्तृत सामग्री हाती लागते, तिचा उपयोग करून अम्नेशियासारखी विकृती बरी करता येते. संमोहनाची जागा स्वप्न-विश्लेषण घेते. दडपलेल्या वैषयिक भावना किंवा स्वार्थी हेतू स्वप्ननिर्मितीला कारणीभूत ठरतात. त्याचप्रमाणे भूक, तहान, शौचाची गरज ह्यांपासून देखील स्वप्ने पडतात.

स्वप्नमीमांसेचे मूळ सिद्धान्तन असे आहे. फ्रॉईडने अनेक रुग्णांच्या व व्यक्तींच्या स्वप्नांचा आधार घेऊन अतिशय आकर्षक शैलीत ते केले आहे. सुमारे हजार पानांची ही चिकित्सा खरोखरच असामान्य आहे, अगदी डार्विनच्या 'दि ऑरिजिन ऑफ स्पीसीज' प्रमाणे. या मीमांसेमुळे एकोणीसाव्या शतकापर्यंत काव्यात व कथा-कादंबऱ्यांत वावरणारी स्वप्ने शास्त्रीय चिकित्सेचा विषय ठरली आणि मानवाच्या मनावर व व्यक्तिमत्त्वावर नवा प्रकाश पाडण्यास समर्थ ठरली. एखाद्या वाचकाला जर अगदी प्रामाणिकपणे स्वतःच्या स्वप्नांचा मागोवा घेण्याची इच्छा व ताकद असेल तर फ्रॉईडने केलेली कामगिरी किती मोलाची आहे हे त्याचे तो समजू शकतो. अधिकारी व्यक्तींच्या अवतरणांवर विसंबून राहण्याची गरज त्याला उरत नाही. विशेषतः फ्रॉईड म्हणतो त्याप्रमाणे स्वप्नातील दर्शनी आशयातील प्रत्येक घटक घ्यायचा व मुक्तपणे त्या संदर्भात स्फुरणाऱ्या आठवणी व कल्पना मांडायच्या. असे करीत गेले की स्वप्नांचा अर्थ सापडतो, म्हणजे सुप्त-स्वप्न-विचार सापडतात, हे वाचकाला दिसून येऊ शकते.

स्वप्नांचे अन्वय अनेक तऱ्हेने लावता येतात हे फ्रॉईडच्या प्रयत्नांना जो नंतर विरोध होत गेला त्यातून स्पष्ट झाले. युंगच्या पद्धतीनेही अर्थपूर्ण विश्लेषण होते हे आज आपण मानतोच. उदाहरणार्थ एक स्वप्न पाहू : 'मी माझ्या आई आणि बहिणीबरोबर जिना चढून वर जात होतो. जेव्हा आम्ही वर गेलो तेव्हा मला सांगण्यात आले की माझ्या बहिणीला मूल होणार आहे.' फ्रॉईडिअन पद्धतीने हे स्वप्न कुटुंबांतर्गत व्यभिचाराची इच्छा प्रतिबिंबित करते. नसविकलांना अशा इच्छा नेहमीच ग्रासतात. जिन्याचा प्रतिकात्म अर्क समागम व लयबद्ध चढण्यामुळे संभोगाचे सूचन घडते असे या पद्धतीत धरले जाते. याचा तार्किक परिणाम म्हणून

बहिणीला मूल होणार हे सांगितले जाते. हे बाल-पणीच्या इच्छेची परिपूर्ती करणारे स्वप्न ठरते.

युंगचे म्हणणे असे की लैंगिक अन्वयामुळे खरा अर्थ लागत नाही युंगच्या मते जिना प्रतीक आहे तसेच आई व बहीणही प्रतीक का नाहीत ? तर प्रतिकात्म पद्धतीने फक्त स्वप्नांचे भाषांतर होते. ज्या तरुण माणसाला हे स्वप्न पडले होते त्याने विद्यापीठीय अभ्यासक्रम पुरा करून अवघड व्यव-साय निवडला होता. व्यवसाय निवडीचा निर्णय घेणे अवघड गेल्यामुळे तो नसविकल (न्यूरॉटिक) झाला होता. त्याने काम करणेही सोडले होते व त्याची नसविकलता समलिंगी आकर्षाकडे गेली होती. युंगने या स्वप्नातील व रुग्णाच्या जीवनातील इतर तपशीलाचा वेध घेऊन स्वप्नाचा वेगळा अर्थ लावला आहे. जिन्यावरून वर चढणे म्हणजे व्यव-सायात यशस्वी होणे. बहिणीला मूल होणे म्हणजे पुनर्जन्म, नव्याने माणूस होणे. रुग्ण बालपणापासून काहीसा नसविकल होता व त्याच्या जैविक गरजांची त्याने हेळसांड केली होती याकडे त्याने लक्ष वेधले आहे. युंगच्या मते धंद्याच्या दडपणाखाली त्याला प्रेम हवे होते आणि प्रेम द्यायचे होते तेच राहून गेले आणि मग ते स्वप्नात आले. स्वप्नातील लैंगि-कता स्वप्नांचा अर्थ आणि उद्दिष्ट स्पष्ट करणारे साधन होय. ती स्वप्नांचा साक्षात अर्थ नसते. स्वप्ने ही भविष्यकाळाशीही निगडीत असतात हे युंगने या स्वप्नाच्या संदर्भात स्पष्ट केले आहे.

स्वप्नाचा अज्ञात अर्थ, समांतर उदाहरणाच्या साहाय्याने– येथे फँटसी ऑफ इनसेस्टच्या साहा-य्याने– व्यक्त होतो. येथे लैंगिकतेला फक्त प्रतीकात्म मूल्य आहे. त्याचप्रमाणे स्वप्न–प्रतीकांचे निश्चित असे अर्थ नसतात. बऱ्याच वेळा त्यांचे साधारण अर्थ तेवढे पुनरावृत्त होणाऱ्या प्रतीकांना देता येतात अशी युंगची भूमिका आहे. आज आधुनिक वाचक फ्रॉईडप्रमाणेच युंगच्या स्वप्नमीमांसेला व इतर कल्पनांनाही महत्त्व देतो. भारतीयांना तर युंग जास्त मानवणारा आहे; परंतु फ्रॉईडच्या मीमांसे-तील 'लैंगिकता' ही देखील वस्तुस्थितीला धरू-नच आहे हे ढळढळीत सत्य उरतेच. अगदी आजही उरते.

मनोविश्लेषण आणि स्वप्नमीमांसेच्या निमित्ताने फ्रॉईडने जे कार्य केले, त्यामुळे संपूर्ण मानसशास्त्रा-च्याच निर्मितीला जोर चढला, आणि विसाव्या शतकाच्या आधुनिकतेतील मोठा, महत्त्वाचा प्रवाह म्हणून ते स्थिरही झाले. फ्रॉईडच्या कार्याचा तर इतका विलक्षण गाजावाजा झाला आहे की कित्येक-जण फ्रॉईड हाच मानसशास्त्राचा जनक असावा आणि 'अबोध मनाची' क्रांतिकारक संकल्पना फ्रॉईडनेच प्रथम मांडली असावी असे समजतात. परंतु हे गैरसमज आहेत. आधुनिक मानसशास्त्राच्या निर्मितीचे श्रेय एफ्. जे. गॉल, फ्लूरेन्स, जे. बी. बुईलो, आलेक्झांडर बेन, जे. एफ्. हर्बार्ट, हेल्म-होल्ट्झ्, डब्लू वुंट आणि वुईल्यम जेम्स यांच्याकडे जाते. अबोध मनाची कल्पनाही जर्मनीत गुस्ताव कॅरस, स्पिनोझा, शॉपेनहॉवर यांनी पूर्वी वापरलेली आहे. एडुआर्ड फोन हार्टमानने तर १८६८ च्या सुमारास नेणिवेचे तत्त्वज्ञान मांडणारे पुस्तकही लिहिलेले दिसते. परंतु अबोध मनाची–नेणिवेची–संकल्पना फ्रॉईडने संशोधनाच्या आधारे नेटकेपणाने व स्पष्ट रूपात मांडली. त्यासाठी त्याने कल्पनांचे मुक्त साहचर्य, इच्छांचे दमन, प्रतिरोध, ट्रान्स्फरन्स यांसारख्या अनेक महत्त्वाच्या कल्पनाही उपयोगात आणल्या, आणि नसवैकल्याबाबत नवे सिद्धान्तही मांडले. ईड, इगो आणि सुपर इगो या त्याच्या या संदर्भातील, मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाविषयीच्या कल्पना तर युरोपातील सामान्य माणसांच्याही तोंडी खेळू लागल्या.

मनोविश्लेषण आणि स्वप्नमीमांसेचा प्रमुख हेतू मनोविकृतींचे रुग्ण बरे करण्याचा होता. हे रुग्ण हाताळताना फ्रॉईडला दिसून आले, की अनेक मनोविकृतींचे मूळ लैंगिकतेत आहे. फ्रॉईडने अत्यंत निर्भयपणे याबाबत संशोधन केले आणि लोकां-समोर मांडले. ही कामगिरी मानवी इतिहासातच अपूर्व ठरावी अशी होती. हॅवलॉक एलिस या बाब-तीत म्हणतो, 'He has stood for complete openness in the recognition and description of sexual phenomina and that is perhaps his greatest service.' (On Life & Sex, पृ. ९५). फ्रॉईडपूर्वी दोन प्रवाह होते. एक प्रेमाची गौरव-

गाथा रचणाऱ्या कवि-साहित्यिकांचा आणि दुसरा कामजीवनाकडे केवळ शरीरशास्त्राचा एक भाग म्हणून बघणाऱ्या वैद्यांचा, डॉक्टरांचा. फ्रॉईडने कामजीवनाची शास्त्रीय चर्चा व्यक्तीचे मन आणि व्यक्तिमत्त्व यांच्या संदर्भात प्रथमच सुरू केली. त्याने 'लैंगिकतेचे मानसशास्त्र' मांडले आणि ही गोष्ट क्रांतिकारकच होती व आहे. आज आपण लैंगिक शिक्षणाचा, लैंगिक समस्यांचा, गंभीरपणे व मोकळेपणे विचार करू शकतो याचे श्रेय फ्रॉईडला आहे. याच वेळी आपण हेही लक्षात घेतले पाहिजे की अश्लील चटोर कादंबऱ्या, बलात्कार, संभोग यांची रसभरित वर्णन करणारे वाङ्मय वा यांचा वापर करणारे गल्लाभरू चित्रपट यांचे खापर आपण फ्रॉईडच्या डोक्यावर फोडू शकत नाही.

लैंगिकतेविषयी फ्रॉईडला सुरुवातीपासून वैज्ञानिक कुतूहल होते. त्याचे अगदी पहिले संशोधन वैद्यकातील नाही तर ईल माशांच्या रेतपिंडाच्या निश्चितीबाबत आहे. स्वप्नांची मीमांसा असो, लहान मुलांच्या वर्तनाची चिकित्सा असो, नसवैकल्यविकृतींची चर्चा असो, दैनंदिन व्यवहारातील विनोदांवर भाष्य असो, व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेचे वर्णन असो की आयुष्याच्या उत्तरार्धातील त्याची धर्म व संस्कृतिविषयक चिरफाड असो फ्रॉईड कामप्रेरणेवर येऊन ठेपतो. आणि त्याचे सामर्थ्यही येथेच आहे. अर्थात तो सर्वव्यापी लैंगिकता-वादाचा पुरस्कर्ता आहे हे त्याला कधीच मान्य नव्हते. सर्व प्रेरणात्मक जीवन हे केवळ कामप्रेरणात्मक जीवन नव्हे हे त्याने वारंवार मांडलेले आहे.

त्याला लैंगिकता एवढी मूलभूत का वाटली? लैंगिकता फार लवकर वयापासून मानवी जीवनात येते. बालपणीची लैंगिकता काही काळ टिकते पण तिच्या स्मृती पुढे दीर्घकाळ प्रभावी ठरतात. दुसरे म्हणजे लैंगिकता सामर्थ्यवान असते. तिच्या बाबतीतील वैफल्य आपण सहजासहजी स्वीकारू शकत नाही. तिसरे कारण हे, की लैंगिकतेत लवचिकता, प्रसरणशीलता असते. जीवनाची अनेक अंगे काममय होऊ शकतात. शेवटचे कारण हे, की लैंगिकतेची वेडीवाकडी, विकृत वाढ होऊ शकते. मानवी जीवनातील उत्क्रांतिपथावर असा एक फिक्शेशन पॉईन्ट असतो, की जेव्हा आपल्या जीवनात अडीअडचणी निर्माण होतात तेव्हा आपण या बिंदूकडे माघारी फिरतो. लैंगिकतेच्या प्रवासात तर अशी माघार चटकन घेतली जाते. ही सारी कारणे खरोखरच इतकी भक्कम आहेत, की फ्रॉईडचा लैंगिकतेवरील भर रास्तच आहे हे आपल्याला विचारांती कळू शकते.

नसवैकल्यविकृतींची कारणे शोधून काढताना फ्रॉईडला आढळले, की या विकृतींच्या मुळाशी रुग्णाची विषयवासना आणि तिचा त्याने केलेला प्रतिकार यांचा संघर्ष हा आहे. खूप संशोधनानंतर हे उघडकीस आले, की हा संघर्ष बाल्यावस्थेतच घडतो (म्हणजे याची अंधुक जाणीव लागलेले कवी बरोबर होते). बालवयाकडे आपण निरागस वय म्हणून पाहतो. आपली कल्पना असते, की विषयवासनेशी आपले युद्ध सुरू होते ते पौगंडावस्थेत. परंतु ही सर्वसामान्य समजूत निराधार असल्याचे फ्रॉईडला दिसून आले. बालवयातही सुप्त विषयवासना अस्तित्वात असते. अनेक रुग्ण बाल्यावस्थेत आपल्याला दाईने किंवा आईने वश केल्याचे सांगत. स्त्रिया ह्या वडील किंवा काका यांची नावे घेत कालांतराने फ्रॉईडच्या लक्षात आले, की या वश केल्याच्या गोष्टी नुसते कल्पनांचे खेळ– फँटसीज– आहेत. त्या केवळ अतृप्त इच्छांची मानसिक पूर्ती आहेत. यातूनच फ्रॉईडच्या 'कुप्रसिद्ध' 'ईडिपस कॉम्प्लेक्स'च्या सिद्धान्ताला चालना मिळाली.

बालकाची कामप्रेरणा बिनचेहऱ्याची असते. तिला स्वतंत्र व स्पष्ट रूप बऱ्याच गुंतागुंतीच्या वाढीनंतर येते. अगदी प्रथम कामप्रेरणा एक घटक म्हणून असते व ती इरोटोजेनिक झोन्सवर अवलंबून असते. सुरुवातीस प्रेरणा विकेंद्रित असतात, व स्व–उत्तेजक असतात. मौखिक, गुद आणि लैंगिक अशा तीन अवस्थांतून कामप्रेरणा स्वतंत्र अस्तित्व धारण करते. कामप्रेरणेच्या शक्तीला फ्रॉईड 'लिबिडो' हे नाव देतो. लिबिडोचा विकास खुंटून जेव्हा तो माघारी अटकावबिंदूकडे परततो, तेव्हा त्या परागतीमुळे (रिग्रेशन) विकृती निर्माण होते.

'उद्दिष्ट–वस्तू'पाशी पोहोचणे ही मानसिक जीवनात फार महत्त्वाची गोष्ट होय. याचा पहिला टप्पा म्हणजे स्व-उत्तेजनाची अवस्था संपवून बालकाच्या प्रेमाचे उद्दिष्ट आई होते तो. आईचा स्तन

व आई यांच्यांतील फरकही सुरुवातीस बालकाला कळत नाही. अर्भकावस्थेत सुरुवातीसच ईडिपस गंड निर्माण होतो. मुलाची सुप्त कामभावना आईवर केंद्रित होते आणि वडिलांकडे तो प्रतिस्पर्धी म्हणून पाहू लागतो. मुलीच्या बाबतीतही हा प्रकार घडू शकतो. ईडिपस गंडाच्या अनेक तऱ्हा अहेत. मनुष्यप्राणी हा उभयलिंगी असल्याने या तऱ्हा निर्माण होतात.

माणसाच्या जीवनात कामजीवनाच्या दोन लाटा येतात. पहिली लाट चवथ्या-पाचव्या वर्षी उंची गाठून ओसरते. उमलू पाहणाऱ्या कामप्रेरणा दडपल्या जातात. नंतर सुप्तावस्थेचा काळ पौगंडावस्थेपर्यंत राहतो. प्रामुख्याने शारीरिक अशा या काळात नैतिक प्रतिक्रिया, लज्जा व घृणा या घडविल्या जातात. पौगंडावस्थेत बाल्यावस्थेतील प्रेरणा व वस्तू-नाती पुनरुज्जीवित होतात. या वयातच ईडिपस-गंड देखील पुन्हा बळावतो. बाल्यावस्थेतील प्रेरणा आणि सुप्तावस्थेतील प्रतिरोध यांचा संघर्ष होतो. बाल्यावस्थेत लैंगिक फरक 'नर' 'मादी' असा नसतो तर 'चुंगी असलेला' 'नसलेला' असा मांडला गेलेला असतो. याच संदर्भात लिंग कर्तनाचा (कास्ट्रेशन) गंड निर्माण होतो. स्वभाव आणि मनोविकलता यांच्या घडणीत हा गंड महत्त्वाचा ठरतो.

फ्रॉईडने कामप्रेरणेचा विस्तार केला आहे आणि हा विस्तारच त्याच्याविरूद्धच्या गदारोळाला कारणीभूत ठरला. फ्रॉईडने लैंगिकता आणि लिंग यांचा घनिष्ट संबंध नाकारून लैंगिकतेचे मुख्य उद्दिष्ट पुनरुत्पादन न मानता सुख (pleasure) हे मानले आहे. दुसरे म्हणजे कामप्रेरणेत फ्रॉईडने स्त्री-पुरुषांमधला जिव्हाळा, मैत्री, प्रेम यांचाही समावेश केला आहे. फ्रॉईडचे 'सेक्स' म्हणजे संस्कृत वाङ्मयातील 'काम' (धर्म अर्थ काममधील) होय. काम आणि प्रेम यांच्यांतील रोमँटिक फारकत दूर करुन अभिजात वाङ्मयातील 'काम' फ्रॉईडने जणू पुन्हा आणला.

लिंग आणि लैंगिकता यांच्या फारकतीमुळे मुलांची लैंगिक कृत्ये आणि विकृतांची लैंगिकता यांचा साधारण माणसांच्या लैंगिकतेबरोबरच आपण विचार करू शकतो. लहान मुलांच्या लैंगिकतेकडे आपण आजवर पूर्ण दुर्लक्ष केले तर विकृतांच्या लैंगिकतेकडे केवळ नैतिक संतापाने पाहिले. विसाव्या शतकात ही परिस्थिती पालटली याचे सर्वाधिक श्रेय फ्रॉईड आणि त्याच्या इतर सहकारी मनोविश्लेषकांचे आहे.

मनोविश्लेषणाचा मार्ग आपण स्वीकारल्यास अत्यंत विक्षिप्त आणि ओंगळ विकृतींचे देखील स्पष्टीकरण हुडकता येते. लिंगाच्या प्राथमिकतेपासून स्वतःची सुटका करून घेणाऱ्या लैंगिकतेच्या घटक प्रेरणा स्वतःची पूर्ती करून घेण्यासाठी स्वतःचा मार्ग शोधताना आपल्याला दिसून येतात. उदाहरणार्थ, समलिंगी संबंध. या विकृतीचे मूळ माणसाच्याच उभयलिंगी घडणीत आहे असे दिसून येते. (मनोविश्लेषण अर्थातच नैतिक मूल्यमापनाच्या फंदात पडत नाही.) कामप्रेरणेचे उदात्तीकरण (sublimation) होते व त्याचा भरपूर वापर सांस्कृतिक कार्याकरिता होतानाही दिसतो.

स्त्रियांच्या लैंगिकतेवरही फ्रॉईडने (व मनोविश्लेषणाच्या चळवळीने) प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे. क्लिटोरिसचे– योनीवर लोंबणाऱ्या लहानशा शिश्नासारख्या भागाचे महत्त्व फ्रॉईडने उघडकीला आणले. लिबिडो हा सारतः पुरुषी असतो असे त्याने मानले असले तरी स्त्रीमधील कामप्रेरणेची 'पूर्ण' वाढ होते हेही त्याने मांडले आहे. पुरुषी कामभाव हा शिश्नात असतो पण स्त्रीमध्ये कामभावाच्या दोन स्वतंत्र यत्रणा असतात हे दाखवून स्त्रीबद्दलच्या आकलनात फ्रॉइडने क्रांतिकरक बदल घडवून आणला. बालवयात वाढणारी क्लिटॉरल यंत्रणा व पौगंडावस्थेत वाढणारी योनीतील, व्हजायनल यंत्रणा यांच्यांतील भेद त्याने मांडला आहे. एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत जाताना मनोविकृती निर्माण होण्याची शक्यता असते. फ्रॉईडच्या स्त्रियांच्या लैंगितकेविषयीच्या संशोधनाचे क्रांतिकारक महत्त्व सिमोन द बुव्वा या फ्रेंच विदुषीने मान्य केले आहे; परंतु मानवी जीवन आणि त्याचप्रमाणे स्त्रीचे जीवन केवळ लैंगिकतेच्या दृष्टीने समजावून घेण्यात फ्रॉईड चूक करतो हे सांगून तिने ॲडलरची बाजू (माणसाची सत्ताकांक्षा) उचलून धरली आहे. सत्ता मिळवून इतर ध्येयांची व कामप्रेरणेची पूर्ती

माणूस–स्त्री हे साधीत असतात हे विचारात घेतले पाहिजे असे सिमोन म्हणते.

फ्रॉईड स्त्रीला कमी लेखीत असे आणि याचे प्रतिबिंब त्याच्या स्त्री–लैंगिकतेच्या आकलनात पडले आहे असे दिसून येते. स्त्रीमुक्तीचा प्रश्न (व तो प्रथम मांडणारा मिल्) त्याला वेडगळ वाटे हे आपण विसरू शकत नाही. स्त्रिया म्हणजे खच्ची केलेले पुरुष, त्यांना स्वतंत्र लैंगिकता नसते, त्यांचा परम् अहं–सुपर ईगो–अगदी क्षीणबल असतो, इ. फ्रॉईडची मते आज विसाव्या शतकाच्या अखेरीस कोणी मानीत नाहीत. पितृसत्ताक पद्धतीच्या समाजात वाढल्यामुळे फ्रॉईडची मते अशी झाली असावीत. एरिक फ्रॉमने तर खुद्द फ्रॉईडच्याच व्यक्तिगत जीवनाचे विश्लेषण करून त्याचा दुर्दैवी परिणाम त्याच्या स्त्रीलैंगिकतेच्या आकलनावर कसा झाला आहे हे दाखवून दिले आहे. फ्रॉईडचे लैंगिकते-विषयीचेच एकूण सिद्धान्त त्याच्या क्षीण आणि अतिसंयमित व्यक्तिगत लैंगिकतेचा पुरावा आहेत असे त्याला वाटते.

फ्रॉईडने लैंगिकतेचे महत्त्व वाजवीपेक्षा जास्त फुगवून मांडले अशी टीका फ्रॉईडचे समकालीन टीकाकार करत. आजचे मानसशास्त्र, फ्रॉईडला लैंगिकता खोलवर जाऊन समजावून घेता आली नाही अशी टीका करतात. त्यामुळे मार्क्यूझ आणि फ्रॉम यांसारखे (अनेक) टीकाकार फ्रॉईडच्या इरॉस आणि थेनॅटॉस च्या संश्लेषणाची कल्पना उचलून धरतात व विस्ताराने मांडतात. स्त्रीची लैंगिकता खास स्त्रीची लैंगितता असते हे फ्रॉईडने समजूनच घेतले नाही असे आज मानले जाते. लिंग योनीत घुसविणे, दिग्दर्शन, क्रियाशीलता, शिस्त आणि धाडस यात पुरुषी लैंगिकता दिसून येते तर निर्मिति-क्षमता, स्वागतशीलता, संरक्षण, वास्तववाद, सहन-शीलता व मातृत्व हे स्त्रीच्या लैंगिकतेचे (व स्वभावाचे) खास गुण होत असे मानण्याकडे आज कल दिसतो. लैंगिकता समजून घेण्यासाठी फ्रॉईडने शरीरशास्त्राचा आधार घेतला; परंतु जीवशास्त्रा-त्मक आणि अस्तित्वात्मक परिमितींचा वापर त्याने केला नाही हे फार मोठे वैगुण्य आज मानले जाते.

अबोध मन, दमन, निरोध, नसवैकल्यविकृती, लैंगिकता, लैंगिकतेचे प्रकार इ. अनेक गोष्टींचा विचार करीत असताना फ्रॉईडने हळूहळू मानवी व्यक्तिमत्त्वाविषयी सिद्धान्तन केले, ते महत्त्वाचे ठरले. आज मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाविषयीचे आक-लन खूपच पुढे गेलेले असले, तरी सुरुवातीचे अत्यंत महत्त्वाचे आकलन म्हणून फ्रॉईडचे कार्य पाहावे लागतेच.

इदम (Id), अहम् (Ego) आणि परम् अहम् (Super ego) अशा तीन घटकांनी मिळून व्यक्तिमत्त्व तयार होते. व्यक्तिमत्त्व (पर्सनॅलिटी) म्हणजे नुसती रुबाबदार शरीरयष्टी असा अर्थ फ्रॉईडच काय पण कोणाच मानसशास्त्रज्ञाला अभि-प्रेत नसतो. इदम् दृश्य स्वरूपात नसते. गूढ स्वप्ने आणि विकृत लक्षणे यांच्यावरून इदम्चे अप्रत्यक्ष आकलन होते. सहजप्रवृत्ती आणि अन्तर्नोद यांचे अस्तित्व इदम्मुळेच असते. इदम्ची सारी घडपड सुखप्राप्तीसाठी असते. इदम् अ-सामाजिक आणि पूर्णतः अबोध असते. इदम् म्हणजेच अत्यंत व्यापक अर्थाने 'काम' शक्ती होय. इदम् मधील ऊर्जाशक्ती चल असते. स्थलकालविरहित अतर्क्य विचार, अबोध प्रतीके आणि व्यक्तिमत्त्वातील असंभवनीय घटना इदम्मुळेच घडतात व या क्रिया प्राथमिक प्रक्रिया असतात. या प्रक्रियांवर इदम्चे नियंत्रण असते; पण ते अबोध स्तरावर. अहम् ही एक मानसिक प्रक्रियायुक्त संघटना आहे. ती बाह्य वास्तव आणि आंतरप्रक्रियेतून निर्माण होते. त्यामुळे अहम्चा इदम् आणि बाह्य वास्तव या दोहोंशी संबंध असतो. वास्तव–वृत्ती (Reality Principle) हे अहम्चे आधारभूत तत्त्व होय. अहम् इदम्वर नियंत्रण ठेवतो. अहम् शरीराच्या गरजा भागवितो, परम् अहम्शी समन्वय साधतो, व्यक्तीचे दुःखपूर्ण विचार व असफल आकांक्षा यांचे निरोधन करतो. अहम् निर्णय घेण्याचे महत्त्वपूर्ण कार्य करतो. परम् अहम् हा परंपरागत मूल्ये व सांस्कृतिक आदर्श यांचे प्रतिनिधित्व करतो. आई–वडील, शिक्षक, थोर व्यक्ती व त्यांच्यामार्फत होणारे 'संस्कार' परम् अहम् घडवितात. सारासार विचार, नैतिक मूल्य-मापन व निर्णय, सद्गुणांचा पुरस्कार ही परम् अहम्ची कार्ये. अहमादर्श, अंतःक्षेपण या प्रक्रियांमुळे परम् अहम्चा विकास होतो.

'भारतीय' भाषेत बोलायचे झाले तर व्यक्तिमत्त्वावर इदम् हा 'काम' पुरुषार्थाचा प्रतिनिधी आहे, अहम् हा 'अर्थ' पुरुषार्थाचा प्रतिनिधी आहे तर परम् अहम् हा 'धर्म' या पुरुषार्थाचा प्रतिनिधी आहे. अर्थात हे तीन घटक स्वतंत्र असले तरी व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासासाठी हे एकत्रित मिळूनच कार्य करीत असतात. आधुनिक यंत्राची उपमा द्यायची झाली तर इदम् हे मोटारीचे इंजिन, अहम् हा ड्रायव्हर तर परम् अहम् हा मोटारीतील प्रवासी. अहम्चा समतोल राखण्याकरता अहम् संरक्षण-व्यवस्था देखील निर्माण करतो. दिवास्वप्न, निरोधन, प्रक्षेपण, संयुक्तीकरण, प्रतिक्रिया विधान उदात्तीकरण या प्रमुख संरक्षणव्यवस्था अहम् निर्माण करतो.

फ्रॉईडने बालवयात व पौगंडावस्थेपर्यंत व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण कशी होते याचा लैंगिकतेच्या संदर्भात विशेष विचार केलेला आहे. मनोविश्लेषणवाद्यांनीही व्यक्तिमत्त्वाच्या अनेक वेगवेगळ्या कल्पना मांडल्या. यांतील युंगची अंतर्मुख व बहिर्मुख व्यक्तिमत्त्वांची कल्पना विलक्षण प्रभावी ठरली. तर कॅरेन हॉर्नीने इदम्, अहम्, परम् अहम् या घटकांवर सामाजिक व सांस्कृतिक घटकांचा कसा परिणाम होतो हे दाखवून दिले. युंगने व्यक्तिमत्त्वाची जडणघडण स्पष्ट करण्यासाठी, अहम् व्यक्तिगत अबोध मन, सामूहिक अबोध मन, व्यक्तिमत्त्वाचा मुखवटा–पर्सोना, एनिमा–एनिमस, छाया, आणि आत्मा हे सहा घटक मानून विवेचन केले आहे. हॅरि स्टॅक सुलीव्हनने फ्रॉईडच्या सिद्धान्तात काही सुधारणा करून व्यक्तिमत्त्वविकासाचे शैशवकाल, बाल्यावस्था, प्रगत बाल्यावस्था, पूर्व किशोरावस्था, किशोरावस्था हे पाच टप्पे निश्चित केले आहेत. ही काही ठळक उदाहरणे फ्रॉईडचे व्यक्तिमत्त्वविषयक संशोधन कसे महत्त्वाचे ठरले याची साक्ष देतात. अशा प्रयत्नांचा परिणाम म्हणूनच आधुनिक शिक्षणशास्त्र, वाङ्मय, स्त्रीमुक्ती आंदोलन, कला अशा विविध क्षेत्रांतून आपण व्यक्तिमत्त्वाचा विचार गांभीर्याने करू लागलो आहोत. आजचे 'ट्रॅन्झॅक्शनल ॲनॅलिसिस' पाहिले तरी हा गंभीर परिणाम दिसून येऊ शकतो.

आयुष्याच्या पूर्वार्धात फ्रॉईडने मनोविश्लेषण, स्वप्नमीमांसा, लैंगिकता, व्यक्तिमत्त्व यांबाबत जे क्रांतिकारक संशोधन केले, ते खूप प्रभावी ठरले हे खरे असले तरी आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांनी त्यात अनेक उणीवा दाखविल्या आहेत. त्यांतील काही ठळक उणीवा पुढीलप्रमाणे दाखविल्या जातात. पहिली उणीव म्हणजे फ्रॉईडने त्याचे सिद्धान्त पडताळून पाहण्यासाठी इन्द्रियानुभविक प्रक्रियांचा अवलंब केला नाही. त्याने केवळ टिपणांच्या आधारे मनोविश्लेषणाची उभारणी केली. दुसरा दोष म्हणजे फ्रॉईडने रुग्णांनी सांगितलेले जसेच्या तसे मान्य केले, त्याची शहानिशा केली नाही. फ्रॉईडने सांख्यिकी–पद्धतीचा अवलंब केलेला नाही, हा तिसरा दोष. कामेच्छेशी संबंधित नसलेल्या स्वप्नांचा त्याने म्हणावा तितका गंभीर विचार केलेला नाही ही चौथी उणीव. पाचवा महत्त्वाचा दोष म्हणजे फ्रॉईडने स्वतः सांगितलेली प्रतीके विश्वव्यापी मानलेली आहेत. छत्री, नेकटाय किंवा फाऊंटन पेनसारखी प्रतीके असंस्कृत माणसांच्या बाबतीत काय अर्थबोध करणार? प्रतीके विश्वव्यापी मानण्यापेक्षा अर्जित मानली पाहिजेत असेही या संदर्भात सुचविले जाते. सहावा महत्त्वाचा दोष म्हणजे फ्रॉईडला स्वप्ने भविष्यकाळाशी निगडित असतात हे दाखविता आले नाही व त्यामुळे त्याच्या संशोधनात अनेक चुका झाल्या.

फ्रॉईडचे संशोधन खरे म्हणजे गंभीर आहे. मग त्याचा सर्वसाधारण माणसांवर एवढा प्रभाव कसा पडला? लैंगिकतेत सर्वांनाच रस असतो हे कारण खरे आहे, पण पुरेसे नाही. फ्रॉईडचा फार मोठा प्रभाव विसाव्या शतकातील मोठमोठ्या साहित्यिकांवर पडला आणि या साहित्यिकांच्या कथाकादंबऱ्यांच्या द्वारे, नाटकांच्या द्वारे, त्यांच्यावर आधारलेल्या चित्रपटांच्या द्वारे फ्रॉईड जगभरच्या सुशिक्षितांच्या घरोघर जाऊन पोहोचला हे एक खरे, महत्त्वाचे कारण आहे.

स्वतः फ्रॉईड आणि युंगने साहित्य व कला यांचे मनोविश्लेषणाच्या तंत्राने विश्लेषण केल्याने साहित्यिक व कलावंतांमध्ये फ्रॉईडबद्दल विशेषच आपुलकी निर्माण झाली. फ्रॉईडने शेक्सपीयर, इब्सेन, मायकेल एंजेलो, दोस्तोवस्की, सफॉक्लीझ यांच्या

अनुक्रमणिका





साहित्यकृतींवर 'मनोगंडांच्या' दृष्टीने भाष्य केले. 'दि रिलेशन ऑफ दि पोएट टु डे-ड्रीमींग' हा त्याचा निबंध विशेष लक्षवेधी ठरला. दुसऱ्या महा-युद्धापर्यंत फ्रॉईडचा साहित्यिकांवरील प्रभाव अर्धा-कच्चा होता असे दिसते; परंतु दुसऱ्या महायुद्धानंतर म्हणजे फ्रॉईडच्या मृत्यूनंतर तो जोरदार आणि भरदार झालेला दिसतो आणि आजतागायत तो आहेच.

फ्रॉईड व मनोविश्लेषणाचा साहित्यावरील प्रभाव साधारणपणे तीन तऱ्हेचा दिसून येतो आणि मनो-विश्लेषण जाणीवपूर्वक प्रयत्न म्हणून टोमास मानच्या डेर झाऊबरबेर्ग (दि मॅजिक माऊंटन) या कादंबरीत पहिल्यांदा आलेले दिसते. पहिल्या तऱ्हेचा प्रभाव असा की खुद्द साहित्यिकांनीच अबोध मनाचा वेध घेण्याचे प्रयत्न साहित्यकृतीतून केलेले दिसतात. या ठिकाणी त्याची स्वप्नकार्याची कल्पना प्रेरक ठरलेली दिसते. यामुळे साहित्यकृतींत (व चित्र-कलेतही) नव्या तऱ्हेची भाषा व प्रतीकयोजना केलेली दिसते. जेम्स जॉईसची 'युलिसिस' या प्रकारच्या प्रभावाचे उत्तम उदाहरण. आंद्रे ब्रेताँ, लुई आरागाँ, सूपोल, रने क्रेवे, पोल एलुआर, येट्स् यांचे 'ऑटोमॅटिक' लेखन देखील अबोध मनाचा वेध घेण्याचेच यत्न होत. माक्स अर्नस्ट, साल्वादोर दाली, रवींद्रनाथ ठाकूरांचे मजकुरातील खाडाखोडीतून चित्रकृती निर्माण करण्याचे प्रयत्न हेही हीच दिशा घेताना दिसतात.

दुसऱ्या तऱ्हेच्या प्रभावामुळे साहित्यिकांनी मानवी वर्तनाचे हेतु आणि स्वभावरचना यांचे सखोल चित्रण केलेले आढळते. या प्रयत्नात लैंगिकतेला, आणि मनोविकृतींना प्राधान्य प्राप्त झाल्याचे दिसून येते. फिट्झेरल्ड याची 'टेंडर इज दि नाईट' ही कादंबरी या प्रकारचे उत्कृष्ट उदाहरण. या कादंबरीत अमेरिकन मनोविश्लेषक त्याच्या स्त्री-रुग्णाशीच विवाह कसा करतो आणि त्यामुळे मानवी हेतूंची कशी नवी रचना घडते हे रंगविले आहे. टी. एस. एलियटने देखील त्याच्या 'कॉकटेल पार्टी' या नाटकात अज्ञात पाहुणा मनोविश्लेषक आणला आहे आणि जीवनातील मूलभूत प्रकृती-निवृत्तीवर भाष्य करण्यासाठी त्याचा उपयोग केला आहे.

तिसऱ्या प्रकारच्या प्रभावामुळे साहित्यिक मिथ्य-कथा व दैवतकथा यांचा उपयोग नवे तत्त्वचिंतन मांडण्यासाठी करून घेताना दिसतात, किंवा साहि-त्यिक हा सामूहिक अबोधाची सामूहिक बोधमनाशी सांगड घालताना या ठिकाणी दिसतो. बर्टोल्ट ब्रेख्त चे कॉकेशिअन चॉक सर्कल, ओनीलचे 'मोनिंग बिकम्स इलेक्ट्रा' किंवा सार्त्रचे 'फ्लाईज' ही नाटके या प्रकारच्या प्रभावाची श्रेष्ठ उदाहरणे होत. मराठी वाचकांना देखील साहित्यावर फ्रॉईडचा आणि मनोविश्लेषणाचा कसा प्रभाव पडला आहे हे दिसून येऊ शकते. ना. सी. फडके यांच्या 'खेळणी' सारख्या काही कादंबऱ्या, मर्ढेकरांची 'मुक्त साहचर्य' वापरणारी कविता, किंवा 'रात्र आणि दिवस'सारखी कादंबरी, अनेक नवकथाकारांच्या कथा या त्याला सहज आठवू शकतील.

फ्रॉईडच्या प्रभावामुळे नवकविता, नवकथा-कादं-बरी, नवनाट्य हे लैंगिकतेने पछाडल्यासारखे झाले आहे आणि दुर्बोध बनले आहे हे आक्षेप घेण्यात येतात. प्रांजळपणे पाहिल्यास या दोन्ही आक्षेपांत तथ्य आहेच. परंतु त्याचबरोबर, या प्रभावामुळे साहित्याला अधिक सखोलता प्राप्त झाली आहे; वाङ्मयातील मानवाचे आकलन आणि व्यक्तिरेखन अधिक मार्मिक आणि वास्तव बनले आहे हे देखील मान्य करावे लागते. फ्रॉईडचा साहित्यावर झालेला प्रभाव खरे म्हणजे, इतका विस्तृत आणि विविध आहे की तो अनेक ग्रंथांचा विषय आहे. (अपूर्ण)

अनुक्रमणिका

मानवी समाज व विज्ञान

व. त्रि. चिपळोणकर

सामान्य मनुष्याचे अस्तित्व जर पाहिले तर त्यामध्ये दोन विभाग आहेत असे वाटते. साहित्य, संगीत इ. मानव्यकला, धर्म व अध्यात्म एका भागात येतात; तर दुसऱ्या भागात विज्ञान व तंत्रविद्या इ. गोष्टींचा समावेश होत असतो. प्रचलित पाश्चात्त्य संस्कृती ही मुख्यत्वेकरून विज्ञान व तंत्रविद्या यांवर आधारलेली आहे, असा समज आहे. विज्ञान व तंत्र-विद्या यांमध्ये जो विकास झाला व जी प्रगती झाली ती बहुतांशी पाश्चिमात्य राष्ट्रांमध्येच झाली, हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे. या प्रक्रियेची सुरुवात युरोपमध्ये प्रबोधन काळापासून झाली, ही गोष्ट पण सर्वमान्य आहे. युरोपियन संस्कृतीच्या विकासामुळे सामान्य मनुष्याच्या जीवनात अनेक सुविधा आल्या, त्यास नवीन साधने मिळाली व सामान्यपणे समृद्धीचे युग आले; हे जरी खरे असले, तरी त्याबरोबर अनेक नवीन समस्या पण निर्माण झाल्या हे नाकारता येणार नाही. ज्यांना ही संस्कृती आवडत नाही ते म्हणतात की, वेग व कोलाहल यांमध्ये अमर्याद वाढ हे युरोपियन संस्कृतीचे वैशिष्टच आहे. कर्ण-कर्कश आवाज करीत उड्डाण करणारी विमाने, रस्तोरस्ती यांत्रिक वाहनांमुळे निर्माण होणारा गोंगाट, चारी बाजूंनी मनुष्याच्या कानावर सतत पडणारा रेडिओ व ध्वनिमुद्रित संगिताचा भडिमार यांमुळे गेल्या काही वर्षांत कोलाहलाचे प्रमाण किती वाढले आहे, याची प्रचीती प्रत्येकाला आल्या-वाचून राहत नाही. विज्ञान व तंत्रविद्या यांच्या अमर्याद व कैक वेळा अविचारी वापरामुळे झालेले परिसरप्रदूषण हा दुसरा महत्त्वाचा असा दुष्परि-णाम. विज्ञानाचा बुद्धिपूर्वक उपयोग करावयाचे टाळणे हा वरील दुष्परिणामापासून सुटण्याचा मार्ग नव्हे. कारण तंत्रविद्या व मानवी जीवन यांमध्ये दृढ असा संबंध आहे, तो तोडता येणार नाही. प्रसिद्ध फ्रेंच साहित्यिक आंद्रे मोरूआ यांच्या मता-प्रमाणे आपल्या सभोवताली असलेल्या प्रत्यक्ष सत्य सृष्टीचे ज्ञान करून घेण्याकरिता विज्ञान हे एक अत्यंत प्रभावी असे साधन आहे. मानव्यकलेमध्ये सत्यसृष्टीकडे पाठ वळवून एका सर्वस्वी काल्पनिक अशा विश्वात मनुष्य दंग होऊन राहत असतो. तसे पाहिले असता यापूर्वी होऊन गेलेल्या संस्कृतींमध्ये प्राथमिक स्वरूपाची तंत्रविद्या वापरली जात नव्हती असे नाही. ज्याची शिकार करावयाची आहे अशा पशूचा वध, मनुष्याने हाताने करावयाच्या ऐवजी जेव्हा त्याने प्रथम दगड मारून व नंतर भाला फेकून करावयास प्रारंभ केला, तेव्हाच त्याने तंत्रविद्येचा वापर करावयास सुरुवात केली, असे म्हणता येते. मानवेतर प्राणी थंडीपासून बचाव करण्या-करिता आपल्या अंगावर फर निर्माण करतात. मनुष्य हा मार्ग न स्वीकारता त्याच कामाकरिता गरम कपडे घालतो. या सर्व उदाहरणांवरून तंत्रविद्या ही मनुष्याच्या जीवनाचा एक अविभाज्य भाग बनला आहे, त्यामुळे मानवी जीवनामधून तंत्रविद्येला बाजूला काढता येणार नाही, हे स्पष्ट होते. आधु-निक तंत्रविद्येकरिता मूलभूत महत्त्वाची म्हणून ज्यांचा नामनिर्देश करता येईल अशी घडयाळे, छपाई-यंत्रे, पाणचक्की, चुंबकीय दिशासूची, हातमाग, कागद, लेथ अथवा उत्पादन चक्र, स्फोटाची दारू या सर्व साधनांचा शोध युरोपियन संस्कृतीच्या आधी लागला होता. या आधीच्या संस्कृतीमध्ये हत्यारांचा वापर केला जात होता, त्यांमध्ये हस्तकौशल्य होते, तांत्रिक ज्ञान पण होते; पण हे ज्ञान अनुभवाने मिळविलेल्या ठोकताळयांच्या स्वरूपात होते. मापन-विद्या प्रगत नसल्यामुळे या ज्ञानामध्ये अचूकपणा नव्हता, आधुनिक गणिताचे अधिष्ठान नसल्यामुळे त्याचे स्वरूप निश्चित नव्हते. बुद्धिजीवी वर्ग व प्रत्यक्ष हाताने काम करणारा कारागीर यांमध्ये वैचारिक संपर्क नव्हता; कल्पनेची देवघेव पण होत नव्हती. त्यामुळे कारागिराच्या कौशल्यात लक्षणीय वाढ झाली नाही. याचा परिणाम असा झाला की, जे ज्ञान मिळाले होते, त्यामध्ये अनुभवाने थोडी

फार भर अवश्य पडत गली; पण त्या कालखंडात सध्याप्रमाणे नवीन क्रांतिकारी शोध लागले नाहीत किंवा अभिनव तंत्रे पण विकसित झाली नाहीत. त्या काळातील बुद्धिवादी लोकांचे लक्ष पृथ्वीवर घडणाऱ्या घटनांपेक्षा स्वर्गातील किंवा आकाशीय घटनांवर जास्त केंद्रित झाले होते. (या काळामध्ये विज्ञानामधील जी प्रगती झाली ती खगोलशास्त्रात कां झाली याचे हे एक कारण असू शकेल). कारागिराच्या पुढे असलेल्या समस्यांमध्ये लक्ष घालून त्याकरिता त्यांनी काही नवे मार्ग सुचविले, असे प्रसंग क्वचितच येत. ग्रीसमधील आर्किमेडीज किंवा थेलीझ हे दोघे विचारवंत वरील नियमाला अपवाद होते, असे दिसते. बैलगाडी व नांगर या दोन साधनांच्या बाबतीत काय झाले, याचा इतिहास पाहता वरील परिस्थितीविषयीची कल्पना येऊ शकते. ही दोन्ही साधने सर्व जगभर वापरली जात होती. यूरोपियन देशांमध्ये औद्योगिकीकरण होईतोपर्यंत व पौर्वात्य राष्ट्रांत विसाव्या शतकापर्यंत, या दोन साधनांच्या आकृतिबंधात फारच थोडी सुधारणा करण्यात आली असे आढळते.

भारताबद्दल बोलावयाचे झाल्यास या देशात आणखी एका प्रतिगामी स्वरूपाच्या अशा प्रवृत्तीचा प्रादुर्भाव झाला होता, असे वाटते. भारतामध्ये पुरातनकाळी जे विज्ञानविषयक शोध लागले (उदा. दशांश पद्धती) त्याचे लोण अरबांमार्फत थेट युरोपपर्यंत जाऊन पोचले, असा निर्देश सापडतो. एका काळापर्यंत ज्ञानाची ही देवघेव दोन्ही मार्गांनी चालू राहिली (उदा., वाराच्या स्वरूपात कालमापन). इतिहासकाराप्रमाणे इ. स. ६४७ मध्ये हर्षवर्धन याच्या मृत्यूनंतर हिंदू संस्कृतीमध्ये काही घातक प्रवृत्ती निर्माण झाल्या. या काळापर्यंत हिंदू संस्कृती ही प्रगमनशील होती, प्रसरणशील होती, तिचा प्रभाव भारताच्या बाहेर असलेल्या अनेक देशांमध्ये दृष्टोपत्तीस येत होता. पण काही कारणामुळे या संस्कृतीमध्ये भौगोलिक पिछेहाटीचे वारे शिरले. अफगाणिस्तान, मंगोलिया इ. देशांत आपण उभारलेली शिल्पे, कलाकृती तशीच मागे ठेवून भारतीय लोक भारताकडे परतू लागले. गुप्तकालामध्ये विज्ञानामध्ये जे ज्ञान प्राप्त करण्यात आले होते, त्यामध्ये यानंतरच्या काळात काहीच भर टाकण्यात आली नाही. या काळात जे वाङ्मय निर्माण झाले त्यामध्ये स्वतंत्र ग्रंथांना मानाचे स्थान न मिळता ते स्थान (ज्यांमध्ये निव्वळ पुनरावृत्ती होती) स्मृती व टीका ग्रंथांना देण्यात येत होते, यावरून त्या काळातील विद्वान लोकांच्या मनोवृत्तीवर चांगला प्रकाश पडतो. त्यावेळच्या भारतामधील विद्वान लोकांत आपल्या ज्ञानाबद्दल अवास्तव अभिमान व खोटी समजूत निर्माण झाली होती, आपल्याला सर्व ज्ञान प्राप्त झाले आहे, त्यामुळे दुसऱ्याकडून शिकावयाचे असे फारच थोडे राहिले आहे, असा पण दृढ विश्वास त्यांच्या मनांत उत्पन्न झाला होता, असे दिसते. (पहा : आल्बेरूनी यांचे प्रवासवृत्त). याचा परिणाम असा झाला की, खरी ज्ञानसाधना मागे पडून निरर्थक रूढी व तऱ्हेवाईक आचार-विचार यांनाच महत्त्व दिले जाऊ लागले. वरील संदर्भात खालील आख्यायिका मनोरंजक वाटेल.

इंग्लिश अमलाच्या सुरुवातीस (वॉरन हेस्टिंग्जच्या काळात) बंगालमध्ये एका इंग्लिश विद्वानास संस्कृत शिकण्याची तीव्र इच्छा झाली. या कार्याकरिता त्याने एका संस्कृत पंडिताकडे जाऊन त्याची मदत मागितली. संस्कृत शिकविण्याकरिता या पंडिताने त्यास घातलेल्या अटी सध्याच्या काळातसुद्धा नमुनेदार अशा वाटतील. पहिली अट अशी होती की, त्याने डोक्याचे केस काढून त्याऐवजी शेंडी ठेवावी. शिष्य म्लेंच्छ असल्यामुळे गुरूला शिष्याचे दर्शनसुद्धा निषिद्ध. त्यामुळे शिष्याने दुसऱ्या खोलीत बसून तेथून प्रश्न विचारावे. इंग्लिश शिष्य ज्या खोलीत बसावयाचा ती जागा प्रथम व मागून शेण व गोमूत्र शिंपडून शुद्ध करावी. या सर्व कठीण व तऱ्हेवाईक परिस्थितीला तोंड देऊन संस्कृत शिकणाऱ्या इंग्लिश विद्वानाचे कौतुक करावे तेवढे थोडेच असे वाटल्यावाचून राहत नाही. या मनोवृत्तीमुळे तेथील लोकांचा बाहेरील जगाशी वैचारिक संबंध तुटला व भारतामधील विद्वान समाजाने, भौतिकीच्या भाषेत बोलावयाचे म्हणजे, एका असंक्रमी प्रणालीचे स्वरूप धारण केले. अशी प्रणाली आपल्या भोवतालच्या परिसरापासून संपूर्णपणे अलिप्त राहते. परिसरात काहीही घडो, त्याचा काडीमात्र परिणाम अशा प्रणालीवर होत

नाही. या संदर्भात खालील हकीगत उद्‌बोधक वाटेल.

बनारस हिंदू विश्वविद्यालयामध्ये इ. स. १९३८ मध्ये पं. मालवीयजींनी भारतामधील नामवंत शास्त्री व विश्वविद्यालयांमधील शास्त्रज्ञ यांचे एक संयुक्त चर्चासत्र घडवून आणले. हेतू हा की, पुरातन काळात भारतात ज्या वैज्ञानिक कल्पना प्रचलित होत्या त्यांची तपासणी किंवा विश्लेषण आधुनिक विज्ञानाने मिळविलेल्या ज्ञानाच्या संदर्भात व्हावे एका विद्वान पंडिताने सर्व भौतिकी सृष्टीची मीमांसा पारंपरिक पंचमहाभूतांच्या कल्पनेचा वापर करून दिली. आधुनिक विज्ञानाप्रमाणे आप (पाणी) हे मूलतत्त्व नसून ते ऑक्सिजन व हैड्राजन या मूलद्रव्यांपासून बनले आहे, असे त्याला जेव्हा सांगण्यात आले तेव्हा त्याने ऑक्सिजन, हायड्रोजन पाण्याचे घटक असले म्हणून काय झाले, ते मूलतत्त्व असावयास काय हरकत आहे, अशा आशयाचे उत्तर दिल्याचे मला स्मरते. सध्याच्या काळातील विद्वानाची जर ही प्रतिक्रिया, तर पूर्वीच्या काळी काय होत असले पाहिजे, याची कल्पनाच करणे बरे. समुद्रपर्यटनावर बंदी, गावाच्या पंचक्रोशीच्या बाहेर न जाण्यामध्ये धन्यता मानणे अशा प्रकारचे प्रतिगामी निर्बंध तत्कालीन हिंदुसमाजात दिसू लागले. या सर्व गोष्टींचा परिणाम एवढाच झाला की, इतर जगात (विशेषत: युरोपमध्ये) विज्ञान व तंत्रविद्या यांमध्ये जी प्रगती करण्यात आली, जे शोध लागले, त्यांपासून भारत संपूर्णपणे वंचित राहिला. कदाचित याच कारणाकरिता त्याचे राजकीय स्वातंत्र्य पण संपुष्टात आले असावे. जीवन हे गतिशील असते. त्यामुळे ज्या समाजात प्रगती थांबते, बदल होत नाहीत त्याचा ऱ्हास झाल्यावाचून राहत नाही, असा इतिहासाचा दाखला मिळतो.

विज्ञान व तंत्रविद्या यांचा विकास युरोपमधील देशांतच का झाला? यामागे कारणपरंपरा काय होती? या गोष्टींचा शोध घेण्याचे अनेक प्रयत्न झाले आहेत. काहींच्या मते याचे श्रेय तेथील लोक पाळीत असलेल्या ख्रिस्ती धर्मासच द्यावयास पाहिजे. या मताप्रमाणे देवाने जे विश्व निर्माण केले (आर्च बिशप उशर याच्या मताप्रमाणे ही घटना २३ मार्च इ. स. पूर्व ४००४ या दिवशी झाली) ते सहेतुक, नियमबद्ध व सुसंघटित असे आहे. या जगात ईश्वरप्रणीत कायदेच अखेर प्रभावी ठरतात असे स्पष्ट निवेदन, असा नियतिवाद या धर्मात आहे. देकार्तसारख्या शास्त्रज्ञाने हीच कल्पना पुढे वापरून सर्व विश्वाकरिता एक संपूर्णपणे नियमबद्ध असे यांत्रिक प्रतिरूप कल्पिले. देवाने प्रस्थापित केलेली नियमबद्धता यंत्राकडे सुपूर्त करण्यामध्ये ख्रिस्ती लोकांना काही मानसिक अडचण वाटली नाही. यंत्रयुगाला अनुरूप अशा वैचारिक, सामाजिक व नैतिक कल्पनांचा विकास प्रथम युरोपमध्येच झाला, असा या प्रतिपादनाचा अर्थ होतो पाश्चात्त्य राष्ट्रांत विज्ञानाचा जो विकास झाला त्याचे कारण म्हणून दोन गोष्टींचा मात्र निर्देश करता येतो. युक्लिडच्या भूमितीमध्ये प्रथम सापडणाऱ्या तर्कनिष्ट प्रणालीचा शोध व तिचा विज्ञानामधील प्रश्न सोडविण्याकरिता स्वीकार्य पद्धत म्हणून उपयोग, ही त्यांपैकी पहिली गोष्ट होती. प्रत्यक्ष पद्धतशीर प्रयोग करून, कोणत्याही आविष्काराकरिता त्यामागील भौतिकीय कार्यकारणपरंपरेचा शोध घेऊन त्यापासून व्यापक स्वरूपाची तत्त्वे मिळविण्याची प्रवृत्तीही त्याबरोबर तितकीच महत्त्वाची अशी दुसरी गोष्ट होती. यांपैकी पहिली गोष्ट या पूर्वीच्या पुरातन संस्कृतींमध्ये काही प्रमाणात किंवा कदाचित निराळ्या स्वरूपात त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत होती असे म्हणता येते; पण दुसऱ्या गोष्टीच्या अस्तित्वाबद्दल निश्चित असा पुरावा उपलब्ध नाही. ग्रीस व भारत यांसारख्या देशांत पुरातन कालीन तत्त्वज्ञानांमध्ये विचारमंथन हेच श्रेष्ठ समजले जात होते. कोणतीही वैचारिक अथवा भौतिकी समस्या असो, ती दीर्घ विचारमंथनाने सोडविता आलीच पाहिजे, असा त्यांचा विश्वास होता. एक वजनाने जड व दुसरी हलकी अशा दोन वस्तू उंचावरून एकाच वेळी खाली सोडल्या असता जड वस्तू जमिनीवर प्रथम पोचेल असे विधान गॅलिलीओपूर्व तत्त्वज्ञ ठामपणे करीत असत. गॅलिलीओने प्रत्यक्ष प्रयोग करून हा निष्कर्ष चुकीचा आहे, असे दाखविले. तर्कवादावर आधारित किंवा निव्वळ कल्पनाविलासाने पुढे आलेली कल्पना जेव्हा प्रयोगाने

अनुक्रमणिका

सार्थ आहे असे ठरते, तेव्हाच तिला विज्ञानामध्ये स्थान मिळने, हे येथे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. अनुमानजन्य कल्पना व वैज्ञानिक सत्य यांमध्ये मूलभूत असा फरक आहे. अणुवादाचे उदाहरण घेतल्यास हा विचार आणखी स्पष्ट होईल. भारतामध्ये कणाद व ग्रीसमध्ये डेमॉक्रिटस यांनी अणुवाद तर्कवादाच्या आधारावर पुढे मांडला (निव्वळ तर्कवादाचा उपयोग करून सत्य सापडू शकते असा जर कोणाचा आग्रह असेल, तर त्याने ग्रीक तत्त्ववेत्ता झेनो याने तयार केलेल्या समस्याकोड्याचे परिशीलन करावे.) या अणूमध्ये किती प्रकार उपलब्ध आहेत ? त्याचे अभिज्ञान अथवा ओळख कशी करून घ्यावयाची ? जगामध्ये जेवढे पदार्थ आहेत तेवढे अणू आहेत का ? त्यांपैकी काही मूलभूत असून इतर पदार्थ त्यांच्या संयोगाने झाले आहेत ? अशा अनेक गोष्टींचा खुलासा या पुरातन मीमांसेमध्ये नव्हता. डाल्टनने जेव्हा प्रयोगद्वारे अणू आहेत याबद्दल पुरावा मिळविला, तेव्हा त्यापासून पदार्थविषयक ज्ञानाच्या कक्षा वाढल्या. मीठ हे सोडियम व क्लोरीन या मूलद्रव्यांच्या संयोगाने झाले आहे असे कळते. त्यामुळे प्रयोगशाळेत मीठ निर्माण करता येऊ लागले. या उलट, काही भौतिकीय प्रक्रियांद्वारा मिठाचे विभाजन करून त्यापासून त्याचे मूळ घटक परत मिळविता येऊ लागले. त्यावेळी नाही तरी इ. स. १९०० पर्यंत सर्व पदार्थ ९२ अशा मूलद्रव्यांपासून बनलेले आहेत, ही कल्पना प्रयोगाद्वारे सिद्ध झाली. विविध मूलद्रव्यांची ओळख करून घेण्याकरिता प्रायोगिक निकष किंवा पद्धती विकसित झाल्या. विज्ञानामध्ये जे शोध लागले, त्यामुळे कितो तरी नवीन प्रयोग करण्याकरिता दिशा सापडल्या, त्यांचे उपयोजन पण होऊ लागले. आधुनिक विज्ञानाचा हा एक विशिष्ट गुणधर्म आहे, असे मान्य करावे लागते. या संदर्भात एका विज्ञानविषयक नियतकालिकाकडे एका बुद्ध भिक्षूने पाठविलेल्या पत्राची मला आठवण होते. या महाशयाने त्याच्या धर्मग्रंथामधून एक सूत्र शोधून काढून त्या आधारे काही गुणाकार भागाकार करून जगातील अणूंकरिता ९२ ही संख्या मिळविली होती. अशा मनुष्याच्या कल्पनाशक्तीचे कौतुक अवश्य करावे; पण या जगात ९२ अणू आहेत हे वैज्ञानिक सत्य पूर्वी माहीत होते असा जर कोणी दावा केला, तर त्याचा स्वीकार करणे अवघड होईल. या सर्व विवेचनावरून अनुभवाने मिळणारे वैज्ञानिक सत्य व अनुमानवजा कल्पना (ज्याला इंग्लिशमध्ये speculation म्हणतात) यांमधील फरक पूर्वीच्या काळी तितकासा स्पष्ट झाला नव्हता, एवढाच निष्कर्ष काढता येतो.

मनुष्याच्या अस्तित्वाचे जरी दोन भाग केले, तरी हे भाग पूर्णपणे स्वतंत्र नसतात. एका भागाची प्रतिक्रिया दुसऱ्या भागावर काही प्रमाणात अवश्य होत असते. मनुष्याच्या धार्मिक, नैतिक व सांस्कृतिक संस्कारांमुळे, कोणत्याही घटनेकडे बघावयाच्या त्याच्या दृष्टिकोनावर कसा प्रभाव पडत असतो याची कल्पना खालील गोष्टीवरून चांगल्या प्रकारे येते एका इंग्लिश त्रैमासिकात ही कथा काही वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झाली होती ती कथा अशी : पूर्वे युरोपमध्ये कोणी एक महान ज्ञानी विचारवंत होता, ज्याची कीर्ती ऐकून अनेक देशांतील विद्यार्थी त्याच्याकडे ज्ञानार्जनाकरिता येत. या विद्यार्थ्यांमध्ये एक इंग्रज, एक जर्मन व एक प्राचीन काळी मशहूर असलेल्या एका पौर्वात्य देशाचा निवासी असे विद्यार्थी होते गुरू व शिष्य यांनो अनेक वर्षे चर्चेत व शिक्षणामध्ये घालविल्यानंतर, त्या ज्ञान्याने आपल्या सर्व विद्यार्थ्यांना एकत्र बोलाविले व सांगितले की, तुम्ही माझ्याजवळ बरीच वर्षे शिक्षण घेण्यात घालविली आहेत, तुम्हाला स्वतंत्रपणे विचार करण्याची क्षमता आली आहे: तरी तुम्ही आता प्रत्येकाने योग्य विषय निवडून त्यावर स्वतत्र प्रबंध लिहावा हे बरे. विद्यार्थ्यांनी प्रबंध लिहावयाचे कबूल केले; पण प्रबधाचे विषय गुरुजीनींच सुचवावे, असा आग्रह धरला. हे करण्यास गुरुजी प्रथम नाकबूल होते; पण शिष्यांचा फारच आग्रह पाहून त्यांनी तसे करण्याचे शेवटी कबूल केले यावेळी गुरुजी एका खिडकीजवळ बसले होते व योगायोगाने त्यांना रस्त्यावरून एक हत्ती चालत जाताना दिसला. त्यांनी आपले तोंड विद्यार्थीकडे वळवले व तुम्ही सर्वजण हत्ती या विषयावर प्रबंध लिहावा असे मला वाटते, असे घोषित केले. विद्यार्थ्यांच्या दृष्टिकोनात मूलभूत फरक होता तो कसा ते पहा. त्यापैकी जो इंग्रज होता तो जेथे हत्ती सापडतो अशा आफ्रिका खंडात गेला हत्तीची

शिकार करण्यामध्ये ७–८ वर्षे घालविली व परत येऊन त्याने आपला प्रबंध पुरा केला. त्याचे शीर्षक होते 'हत्तीची शिकार करण्याच्या पद्धती'. दुसरा जो जर्मन विद्यार्थी होता तो निरनिराळ्या प्राणिसंग्रहालयांत गेला. तेथे असणाऱ्या विविध हत्तींची मोजमापे घेतली व या मापनाच्या साहाय्याने त्याने 'हत्तीचे शारीरविज्ञान' यावर एक माहितीपूर्ण असा प्रबंध लिहिला. तिसरा विद्यार्थी आपल्या खोलीतच बसून राहिला. त्याला बाह्य जगात जाण्याची आवश्यकता वाटली नाही. त्याच्या प्रश्नांची झेप जास्त मूलभूत स्वरूपाची होती. दीर्घ काल विचारमंथन करून त्याने जो प्रबंध तयार केला, त्याचे शीर्षक होते 'हत्तीला अस्तित्व असू शकेल काय ?'. युरोपमध्ये प्रबोधन होण्याच्या पूर्वी अशा विचारप्रवृत्तीचे विद्वान होत नव्हते असे नाही. एका सुईच्या अग्रावर किती देवदूत नाचू शकतील अशा विषयावर या काळात प्रबंध लिहिले जात होते, अशी माहिती उपलब्ध आहे (बूल्फ या अमेरिकन विद्युत अभियंत्याने वैज्ञानिक पद्धतीचा उपयोग करून इ. स. १९७० मध्ये एका टाचणीच्या अग्रावर एक लाख देवदूतांच्या आकृत्या कोरण्यात यश मिळविले. या प्रत्येक देवदूताच्या डोक्याभोवती सूक्ष्म असे सोन्याच्या अणूंनी बनवलेले असे एक वलय पण होते. नवी रेणवीय शलाका पद्धत वापरल्यास अशा प्रकारे कोरलेल्या देवदूतांची संख्या दहा हजार लक्षांपर्यंत नेता येईल, असा अंदाज करण्यात आला आहे. सूक्ष्म इलेक्ट्रॉनीय मंडळे निर्माण करण्याकरिता रेणवीय शलाकापद्धतीचा विकास करण्यात आला). युरोपमधील बुद्धिवाद्यांच्या दृष्टिकोनात बदल होऊन त्यांनी विज्ञान विकासाला अनुकूल असे स्वरूप धारण केले, ही गोष्ट विज्ञानामध्ये तेथे जी प्रगती झाली याचे एक कारण आहे, याबद्दल शंका नाही. अध्यात्म व विज्ञान यांच्या कक्षा भिन्न आहेत, त्यामुळे एका क्षेत्रात जो तर्कवाद यथार्थ असतो तो दुसऱ्या क्षेत्रात यथार्थ असेलच असे नाही, या सत्याचा स्वीकार युरोपमध्ये सुद्धा एकदम झाला नाही. थोडा काळपर्यंत तेथील प्रस्थापित रोमन कॅथॉलिक धर्मनेत्यांनी विज्ञानाच्या प्रगतीला विरोध करावयाचा निष्फळ प्रयत्न केला. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते आहे हे प्रतिपादन केल्याबद्दल इटलीमध्ये ब्रूनो या शास्त्रज्ञाला जिवंत जाळण्यात आले; तर गॅलिलीओचे त्याच अपराधाकरिता हाल करण्यात आले. तेथील पोप महाशयांनी एक फतवा काढून पृथ्वी जर यदाकदाचित सूर्याभोवती फिरत असेल, तर तिने हे परिभ्रमण थांबवावे असे पत्रक काढले. परवापर्यंत अमेरिकेसारख्या पुढारलेल्या देशातल्या काही संस्थानांमध्ये डार्विनचा उत्क्रांतिवाद शाळेत शिकविण्यावर पण बंदी होती. कारण काय तर हा वाद बायबलमध्ये दिलेल्या जगाच्या उत्पत्ति-मीमांसेशी सुसंगत नाही. रशिया हा एकच देश दिसतो ज्यामध्ये विज्ञाननिष्ठ सामाजिक व आर्थिक व्यवस्था अमलात आणण्याच्या ध्येयाचा स्वीकार करण्यात आला आहे. याउलट, भारतामध्ये विचारस्वातंत्र्याची कल्पना पहिल्यापासून मान्य करण्यात आली होती असे दिसते. प्रचलित विचारापेक्षा निराळे विचार असणाऱ्यांचा येथे छळ झाला नाही; पण त्याबरोबर व्यक्तीच्या आचारस्वातंत्र्यावर अनेक बंधने किंवा निर्बंध असल्यामुळे विचारस्वातंत्र्याचा प्रबोधनाकरिता उपयोग झाला नाही, असे दिसते.

युरोपियन संस्कृतीशी संबंध आल्यामुळे युरोपियन तंत्रविद्या, विज्ञान व त्यांबरोबर निगडित असलेले सर्व वैचारिक प्रवाह, आर्थिक व्यवस्थेबद्दलच्या कल्पना यांचा प्रभाव जगातील सर्व देशांवर कमी अधिक प्रमाणात पडू लागला आहे. औद्योगिकीकरणामुळे गरजेच्या वस्तूंचा पुरवठा वाढला व त्यामुळे सामान्य माणसाच्या राहणीमानात सारखी सुधारणा होत गेली. देशाच्या प्रगतीचे मूल्यमापन त्या देशातील सामान्य माणसाच्या राहणीमानावरून करण्यात येऊ लागले. औद्योगिकीकरण ज्यांमध्ये घडून आले अशा देशांत सामान्यपणे पुंजीवादी अर्थव्यवस्था प्रस्थापित केली गेली (औद्योगिकीकरणाची प्रक्रिया इंग्लंडमध्ये प्रथम १७८० साली सुरू झाली. त्यानंतर ती अनुक्रमे फ्रान्स, जर्मनी, अमेरिका, जपान, कॅनडा इ. देशांत पसरली) पुंजीवादी अर्थव्यवस्थेमध्ये जास्तीत जास्त नफा मिळविणे हीच एक प्रेरणा असते. मनुष्याच्या जीवनाकडे पहावयाच्या दृष्टिकोनात त्यामुळे प्रतिकूल असा फरक पडू लागला आहे. सध्याच्या काळी संग्रहाकरिता संग्रह होऊ





लागला आहे. आयुष्यात पैशाशिवाय दुसरी काही मूल्येच उरली नाहीत, असे दर्शविणारी दृश्ये समाजात दिसू लागली आहेत. सध्याच्या जगात प्रत्येक गोष्ट मोलाने विकली जाते. कोणतीही गोष्ट पुरेशी किंमत मोजल्यास खरेदी करता येते, याबद्दल बहुसंख्य लोकांच्या मनात संशय उरला नाही. वस्तूवस्तूंमधला गुणानुसार असणारा फरक नाहीसा होत चालला आहे, कारण या सर्वांची किंमत अखेर पैशामध्येच केली जात आहे. कालसुद्धा पैशासारखा बहुमोल झाला आहे (अमेरिकेमध्ये एका तासाच्या कामाकरिता सुद्धा पैसा मोजावा लागतो). पैसा हेच सामर्थ्य व सत्ता यांचे माप बनले आहे. एके काळी पैसा हे समृद्धीचे प्रतीक होते ते आता मनुष्याचे ध्येय, दैवत बनले आहे. पैसा हे एकच असे धन आहे, ज्याला निश्चित अशा स्वयंमर्यादा नाहीत; त्यामुळे मनुष्याच्या संग्रह-लोभाला पण मर्यादा राहिलेली नाही. यापूर्वीच्या काळात जेव्हा सरंजामशाही होती, त्यावेळी राज-सत्ता काही प्रमाणात विकेंद्रित होती; पण ती सर्वांत प्रबल होती. ह्यावेळी धनाची सत्ता सर्व-व्यापी नव्हती. तिच्या केंद्रीकरणाला काही मर्यादा होत्या. त्यावेळच्या लोकांच्या गरजा कमी होत्या. कृत्रिम गरजा निर्माण करून उत्पादक उपभोग-प्रवृत्तीला उत्तेजन देत नव्हते. पैशाची देवघेवसुद्धा कमी प्रमाणात होत असे. समाजामध्ये न्याय व सुव्यवस्था किंवा दळणवळण यांच्या यंत्रणा विशेष कार्यक्षम नव्हत्या (कायदा व सुव्यवस्था याची यंत्रणा बहुतांशी प्रस्थापित हितसंबंधांचेच संरक्षण करते असा सामान्य अनुभव सांगतो). या सर्व कारणां-मुळे धनाचे केंद्रीकरण एका ठराविक पातळीच्या वर जाऊ शकले नाही. देशात औद्योगिकीकरण झाल्यावर व त्यामध्ये अंतर्गत शांतता स्थापन झाल्या-पासून (तंत्रविद्येमुळे दळणवळण साधनांत सुधारणा झाल्यामुळे) या चित्रात फरक पडला आहे. ज्या देशात पुंजीवादी औद्योगिकीकरण झाले त्यामध्ये धन-संचयाचे प्रमाण वाढले आहे. समाजामधील व्यक्ति-व्यक्तींच्या आर्थिक सामर्थ्यात तफावत पडत चालली आहे आणि हीच परिस्थिती राष्ट्राराष्ट्रांमध्ये पण दिसून येते जे गरीब आहेत, दुर्बल आहेत ते जास्त दुर्बल व गरीब होत चालले आहेत आणि जे श्रीमंत आहेत त्यांच्याजवळचा धनसंचय सारखा वाढत चालला आहे, असे दिसते. सर्व देशांतील लोकांच्या राहणीमानात सुधारणा होत आहे म्हणजे त्यांच्या गरजा सारख्या वाढत आहेत (या वाढत्या गरजा पुऱ्या करण्याकरिता पृथ्वीवर पुरेशी साधनसामग्री आहे की नाही, याचा विचार अजून तरी केला जात नाही); पण काही देशांतील लोकांच्या राहणी-मानात ही सुधारणा इतक्या झपाट्याने होत आहे की, गरीब देशांतील लोक व श्रीमंत देशांतील लोक यांच्या राहणीमानातील तफावत सारखी वाढतच आहे. श्रीमंत देशांतील हे राहणीमान वाढविण्या-करिता किंवा स्थिर ठेवण्याकरिता गरीब देशांतील साधनसामग्रीचा वापर केला जात आहे. आंतर-राष्ट्रीय कंपन्या लहान अप्रगत राष्ट्रांचे आर्थिक शोषण करण्यास हातभार लावीत आहेत. पूर्व जर्मनी-मधील एका अर्थशास्त्रज्ञाने असा अंदाज केला आहे की, प्रगत राष्ट्रांतील अशा कंपन्या दरवर्षी गरीब राष्ट्रांकडून लाभाच्या स्वरूपात २० हजार कोटी डॉलर्स काढून नेत असतात. विविध देशांत दरडोई खर्च होणाऱ्या ऊर्जेच्या आकड्यांवर दृष्टी टाकल्यास या प्रश्नावर आणखी प्रकाश पडतो. उत्तर अमेरिकेसारख्या प्रगत विभागात दरडोई प्रतिवर्ष ऊर्जाव्यय सुमारे ११४०० एकांक होता (१९७७); पश्चिम युरोपीय देशांकरिता हे मूल्य सुमारे ४३०० होते; तर संबंध जगाकरिता याचे मूल्य अंदाजे २०७० एवढे होते. यावरून जगातील साधनसामग्री फक्त काही देशांकरिता कशा प्रचंड प्रमाणात वापरली जात आहे, याची कल्पना येते. पृथ्वीवरील संपत्तीची अशीच उधळमाधळ होत राहिली, तर ती संपुष्टात येऊन जगामधील सर्व लोकांवर आपत्ती आल्यावाचून राहणार नाही, हे उघड आहे. खनिज तेलाबाबत असा प्रसंग फार दूर नाही, असे वैज्ञानिकांचे म्हणणे आहे. हेन्री जॉर्ज याच्या मते आधुनिक काळात विज्ञान व तंत्रविद्या यांमध्ये झालेल्या प्रग-तीमुळे मनुष्याकरिता उपलब्ध असलेल्या संपत्तीमध्ये जी वाढ होत आहे, तिचा उपयोग फक्त काही व्यक्तींचा (किंवा काही देशांचा) धनसंग्रह वाढ-विण्याकरिता होणार असेल किंवा त्यांच्याचकरिता अधिक ऐषआरामाची साधने उपलब्ध करून देणार

अनुक्रमणिका

असेल, तर 'आहेरे' व 'नाहीरे' या वर्गांमधील विषमतेची दरी अधिक खोल होईल. अशी प्रगती खरी नाही व ती टिकणार पण नाही. अनेक घटकांनी संपन्न झालेल्या समूहप्रणालीचा विचार भौतिकीच्या ऊष्मागतिकी या विभागात केला जातो. त्यामधील मीमांसा व तत्त्वे मानवी समाजाकरिता पण यथार्थ आहेत असे मानले तर त्यांमधील अल्पसंख्याकांच्या हातांत एका ठराविक मर्यादेपलीकडे जर संपत्ती केंद्रित झाली, तर अशा समाजाच्या अवस्थेमध्ये समतोल राहणार नाही, तिच्यामध्ये स्थैर्य असणार नाही, असा निष्कर्ष मिळतो. अशा अस्थैर्याची परिणती हिंसात्मक क्रांतीमध्ये होणार नाही, याबद्दल कधीच खात्री देता येणार नाही. पण हिंसात्मक क्रांतीमुळे आर्थिक प्रश्नांची उकल होतेच असे नाही. आतापर्यंत जगामध्ये विविध देशांत ज्या क्रांत्या घडून आल्या त्यांचे परिशीलन करून लेव्ही म्हणतात, "ज्यांना सत्य समजून घेण्याची इच्छा आहे, शक्ती आहे त्यांना प्रत्येक क्रांतीमागे दडून बसलेल्या अनर्थ-परंपरेचे दर्शन झाल्यावाचून राहत नाही राज्यशासन जेव्हा अकार्यक्षम होते, बेजबाबदार होते तेव्हा देशामध्ये सर्वत्र सरळ सरळ उघड भ्रष्टाचार दिसू लागतो. तेव्हा या सर्व गोष्टींचे निर्मूलन करण्याकरिता हिंसाचार हाच एकमेव मार्ग उरतो. पण या हिंसाचारातच भविष्यात येणाऱ्या अनिष्ट प्रवृत्ती, पुढे येणारा ऱ्हास याची बीजे पेरलेली असतात. त्याचा परिणाम असा होतो की, क्रांतीमुळे सकृत्दर्शनी विमुक्त झालेला लोकसमाज खरोखरी स्वतंत्र होऊ शकत नाही. त्याच्या पायातल्या जुन्या शृंखला जातात, पण त्याऐवजी नव्या शृंखला परत त्याच पायात पडल्या आहेत, असे त्याला कळून चुकते." गतेतिहासाचे परिशीलन केल्यास आपणास असे कळते की, प्रस्थापित शक्ती, कायदा व सुव्यवस्था यांची मोडतोड करूनच इतिहास पुढे सरकत असतो. एका व्यवस्थेचा नाश होऊनच दुसरी व्यवस्था प्रस्थापित होत असते. या घडामोडीवरून हे पण कळते की, ज्याप्रमाणे विज्ञानात अंतिम सत्य असे नाही त्याप्रमाणे मानवी समाजाकरिता समस्याविरहित अशी आदर्श आर्थिक किंवा सामाजिक व्यवस्था नसावी. तत्कालीन ज्वलंत प्रश्न किंवा तणाव सोडविण्याची जीमध्ये क्षमता आहे अशी व्यवस्था प्रत्येक आणीबाणीनंतर अंमलात येताना आढळते. ही व्यवस्था परिपूर्ण नसते. तिच्यातही दोष असतात. काही अनिष्ट प्रवृत्ती असतात. त्यामुळे काही काळानंतर तिच्यापासून मिळणाऱ्या फायद्यापेक्षा अनिष्ट गोष्टीचे प्रमाण वाढले की, परत आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण होते व पहिल्या व्यवस्थेचा नाश होऊन दुसरीचा अंमल सुरू केल्याशिवाय गत्यंतर राहत नाही. भौतिकीमधील ऊष्मागतिकी प्रणालीप्रमाणे मानवी समाज नेहमी गतिक समतोल साधावयाचा प्रयत्न करीत असतो. समतोलाच्या स्थैतिक प्रकारामध्ये समतोलाला कालसंततामध्ये निश्चलता असते. गतिसमतोलाला अशी निश्चलता असत नाही. परिस्थिती जेव्हा बदलते तेव्हा त्या बदलानुसार गतिक समतोलामध्ये प्रतिसादी बदल करण्याची क्षमता असते. गतिक समतोल ही एक तात्पुरती स्थैर्याचा आभास उत्पन्न करणारी स्थिर स्थितीची अवस्था असते. ज्याप्रमाणे जडसृष्टीमध्ये सतत बदल होताना आढळतात, त्याप्रमाणे मानवी समाज व राजकीय व्यवस्थेतही सारखे बदल होत असतात व ते होत राहणार, याबद्दल शंका घेण्याचे कारण नाही. जगातील देशांच्या इतिहासाचे अवलोकन केल्यास त्यामध्ये सरंजामशाही, राजेशाही, लोकशाही, हुकूमशाही, साम्राज्यशाही, पुंजीशाही व साम्यवादी शासन असे समाज राजकीय व्यवस्थेचे अनेक प्रकार वापरलेले आढळतात. त्यांपैकी कोणतीही एक व्यवस्था अबाधित काळापर्यंत टिकली नाही किंवा टिकेल असे मानावयास पण काही आधार नाही. या निरनिराळ्या प्रकारांमध्ये एक ठराविक असा कालक्रमही आढळत नाही. प्राचीन रोममध्ये प्रथम लोकशाही होती, तीमध्ये आणीबाणीच्या प्रसंगी हुकूमशहा नेमण्याची पद्धत सुरू झाली. याच व्यवस्थेचे पुढे रोमन साम्राज्यात रूपांतर झाले नंतर काही काळानंतर मध्ययुगात तेथे राजेशाही आली; तर दुसऱ्या महायुद्धकालापासून तेथे लोकशाही आहे. अशा प्रकारे बदलाचे एक पूर्ण आवर्तन पुरे झालेले दिसते. या बदलामागे एकमेव असे कोणते तरी नैतिक तत्त्व कार्य करीत होते, असे म्हणणे अवघड दिसते. समूह व व्यक्ती यांच्या वर्तणुकीचे निर्देशन करणारी तत्त्वे एक नाहीत; ती एकमेकांशी सुसंगत असतात, हे पण खरे नाही.

त्यामुळे परिस्थितीनुसार व्यवस्थाप्रणालीचा लंबक एका टोकापासून दुसऱ्या टोकापर्यंत असा सारखा हालत असावा असे वाटते. यांपैकी एका टोकाला व्यक्तिस्वातंत्र्याचे ध्येय असते, तर दुसऱ्या टोकाला समाजहिताचा विचार असतो. या बदलामागे सूत्र शोधावयाचे असेल, तर असे म्हणता येते, की जसा काल प्रगत होतो आहे तसा समाज सामान्यपणे जास्त मुक्ताचारी (Permissive) असा होत चालला आहे. मनुष्याच्या व्यक्तिगत स्वातंत्र्यावरील निर्बंध कमी होत आहेत. त्याबरोबरच शासन त्याच्या आयुष्याची जबाबदारी वाढत्या प्रमाणात स्वीकारीत असल्यामुळे व्यक्तीच्या आर्थिक (व कदाचित राजकीय) स्वातंत्र्यावर वाढत्या मर्यादा येत आहेत. सर्व देशांत दिसणारे वाढते कर मनुष्याच्या धनसंचय करण्याच्या प्रवृत्तीवर पडणारे निर्बंधच आहेत असे म्हणता येते.

आजच्या समाजापुढे अनेक समस्या आहेत. सध्या समाजात कायदे आहेत. त्यांप्रमाणे अंमल होतो की नाही, हे पाहवयास न्यायालये आहेत. पण त्यामुळे सर्वत्र न्याय प्रस्थापित होत आहे असे दिसत नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या नावाखाली समाजातील व्यक्ती अनेक हक्कांकरिता आग्रह धरतात. व्यक्तीला स्वतंत्र मत प्रदर्शित करण्याचा अधिकार पाहिजे आहे. सन्मान्यपणे उपजीविका मिळविण्याचा हक्क पाहिजे. विज्ञानामध्ये जे नियम व्यक्तीकरिता यथार्थ ठरतात, ते त्याच्या समूहाकरिता यथार्थ असतात असे आढळत नाही. या न्यायाने मनुष्य व समाज यांकरिता असणारे नियम एकमेकांशी सुसंगत असण्याचा संभव पण कमी दिसतो. समाजाचे हितसंबंध व व्यक्तीचे हितसंबंध यांमध्ये अनेक वेळा संघर्ष असतो व या संघर्षामुळेच समस्या निर्माण होतात. उदा., उदारमतवादी म्हणतात की, सध्याच्या पुंजीवादी समाजव्यवस्थेमध्ये असणारे संपत्तीवितरण योग्य नाही, न्याय्य नाही. सामाजिक न्याय प्रस्थापित करण्याकरिता देशातील (व जगातील) संपत्तीचे पुनर्वाटप झाले पाहिजे, हे करण्याकरिता व्यक्तिस्वातंत्र्याला मर्यादा घातल्या पाहिजेत प्रत्येकाने फक्त आपला स्वार्थ पहावयाचे असे ठरविले, तरी व्यक्तीच्या उद्दिष्टाच्या दृष्टीनेसुद्धा ते बरोबर आहे, असे म्हणता येणार नाही; कारण कोणाचेही केव्हातरी दुसऱ्याची मदत घेतल्याशिवाय चालत नाही. तसे पाहिले असता व्यक्तिस्वातंत्र्याचे दोन प्रकार आहेत असे म्हणता येते. एका प्रकारात व्यक्ती आपल्याला वाटेल ते करीत असते, तर दुसऱ्यामध्ये ती व्यक्ती जे करावयास पाहिजे ते करण्याचा निर्णय घेत असते. याउलट, कष्ट करून व्यक्ती जी संपत्ती निर्माण करते तिचे फल उपभोगण्याचा संपूर्ण हक्क व्यक्तीला असावा असे प्रस्थापितवादी (किंवा प्रतिगामी) म्हणतात. न्याय्य वाटप व न्याय्य संचय करण्याचा अधिकार या दोन कल्पना परस्परविरोधी आहेत. एका मताचा स्वीकार केला, तर समाजातील गरीब व श्रीमंत यांमधील दरी वाढून समाजास अस्थैर्य येईल. त्यामध्ये समतोल राहणार नाही व त्यामुळे क्रांती होण्याचा संभव राहील. येथे काही लोक प्रश्न विचारतात की, समाजातील समतोल ढळला तर काय बिघडेल ? सत् व असत् यांमध्ये चांगले कोणते, उच्च कोणते याचा निर्णय मनुष्याची सदसद्विवेक बुद्धीच देत असते याच न्यायाने समाजात समतोल राखण्याची इच्छा ही सद्भावनेपासूनच निर्माण होते. त्यामुळे हिची यथार्थता पटविण्याकरिता कोणत्याही युक्तिवादाची आवश्यकता असत नाही, असे म्हणता येते. वरील प्रश्नाबद्दलची दुसरी कल्पना जर स्वीकारली व न्याय्य वाटपावरच भर दिला, तर व्यक्तीला काम करून उत्पादन वाढविण्याकरिता आवश्यक अशी प्रेरणा मिळणार नाही. अशी अर्थव्यवस्था असणाऱ्या साम्यवादी देशात या कारणामुळे शेतीविषयक उत्पादनक्षमता कमी प्रतीची असते, असा एक विचारप्रवाह प्रचलित आहे. आधुनिक युगातील पुंजीवादी समाजव्यवस्थेत प्रत्येक व्यक्ती आपल्या निव्वळ स्वार्थाच्या मागे लागत असल्यामुळे. जास्त नफा कसा मिळवायचा यावर आपले लक्ष केंद्रित करीत असल्यामुळे, व्यवहारात भ्रष्टाचार येत आहे. भ्रष्टाचार जर काही मर्यादेच्या बाहेर जाऊ लागला तर त्यामुळे सर्व समाजाला धोका निर्माण होतो. व्यक्तीच्या या प्रवृत्तीवर राजकीय सत्ता नियंत्रण आणून तिला मर्यादित करावयाचा प्रयत्न करीत असते. या कार्यासाठी शासकीय नोकरशाहीची मदत घ्यावी लागते. नोकरशाही जर ध्येयवादाने प्रेरित

अनुक्रमणिका

अशी नसेल, तिला समाजाशी काही बांधिलकी वाटत नसेल, तर तिच्यामध्येच भ्रष्टाचार करण्याकडे प्रवृत्ती असते. अशा परिस्थितीमध्ये भ्रष्ट नोकरशाही किंवा नफेखोर व्यापारी यांपैकी सामान्य मनुष्याच्या दृष्टीने कमी घातक कोण याचा निवाडा करणे कठीण होते.

मनुष्यसमाजासमोर अशा नव्या नव्या समस्या निरनिराळ्या वेळी पुढे उभ्या राहतात. त्यांची उत्तरे कशी मिळवावयाची हा प्रश्न त्याच्यापुढे उभा राहतो. विज्ञानामधील तर्कवादाचा उपयोग करून ही उत्तरे मिळविण्याची शक्यता कमी आहे. घटना कशा होतात, त्यांमागे कार्यान्वित होणारी यंत्रणा कोणती यासंबंधीचा खुलासा विज्ञानाकडून अवश्य मिळतो; पण त्या का होतात याकरिता उत्तरे सापडत नाहीत. उदा., पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते याचे कारण त्यांमध्ये गुरुत्वाकर्षण असते, असे विज्ञानामुळे समजते; पण त्यांमध्ये गुरुत्वाकर्षण का असते या प्रश्नाचे उत्तर विज्ञानाकडून मिळत नाही. वैज्ञानिक मीमांसेमधील ते एक गृहीत असते. मनुष्याचा धर्म, त्याने स्वीकारलेली नैतिक मूल्ये, त्याची संस्कृती या सर्वांनी अशा समस्यांवर तोडगा सुचवायचा असतो. विज्ञान व धर्म हे एकमेकांकरिता पर्यायी असे मार्ग नाहीत; ते एकमेकांस पूरक अशी तत्त्वे आहेत. राधाकृष्णन यांनी म्हटल्याप्रमाणे बाह्य जगाचे ज्ञान करून घेण्याकरिता आपण जी साधने वापरतो ती विश्वासार्ह आहेत, असे विज्ञानामधील तर्कवाद गृहीत धरतो. या साधनांच्या साहाय्याने आपणास सत्याचा शोध लागून विश्वात घडणाऱ्या भौतिक घटनांमागे असणारा अर्थ समजून घेता येईल, अशी शास्त्रज्ञाची श्रद्धा असते. मनुष्यामधील सत्प्रवृत्तीवर श्रद्धा, धर्म किंवा नैतिक तत्त्वे आधारलेली असतात. जीवनात अनेक असत् गोष्टी आढळल्या तरी शेवटी सत्य हे एकच शाश्वत आहे, असा धर्माचा विश्वास असतो. या गृहीताचा उपयोग करून मनुष्य आपल्या दृष्टिकोनातून जीवनाचा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत असतो (फक्त जनावरे असा अर्थ लावण्याचा प्रयत्न करीत नाहीत कारण त्यांचे मन वर्तमानकाळाच्या बाहेर जाऊ शकत नाही). यापूर्वी होऊन गेलेल्या पुरातन संस्कृतींमध्ये अशा समस्या येत नव्हत्या असे नाही. पण त्यांमध्ये अशा प्रश्नांवर मार्गदर्शन करण्याची क्षमता होती. दया, करुणा, निस्वार्थी परोपकार या व्यक्तिगत नैतिक मूल्यांवर त्यावेळच्या लोकांची श्रद्धा होती. सध्याच्या युगात विज्ञानप्रणीत तर्कवादाच्या निकषावर प्रत्येक गोष्ट तपासून घ्यावयाची सवय आपणास लागली आहे आणि कोणताही वैज्ञानिक तर्कवाद, मीमांसा अथवा प्रयोग यांद्वारे अशा मूल्याची यथार्थता सिद्ध करता येण्याजोगी नाही. समाजधारणेसाठी त्याला स्थैर्य व समतोल यावा याकरिता मनुष्याच्या व्यक्तिगत उपभोगवादाला काही मर्यादा स्वीकारावयास पाहिजे, या सत्याला फार वेळ टाळता येणार नाही.

पृथ्वीवरील साधनसामग्री मर्यादित आहे. उदा., दगडी कोळसा, खनिज तेल यांसारखे ऊर्जाउत्पादनास योग्य अशा पदार्थांचे निसर्गातील साठे त्वरेने संपुष्टात येत आहेत. ऊर्जा-उद्गमाचे नवीन प्रकार जोपर्यंत संशोधिले जात नाहीत तोपर्यंत उपलब्ध असलेल्या साठ्यांचा जपून वापर करणे आवश्यक ठरते. याकरिता आपल्या गरजेवर नियंत्रण घालणे हाच एक मार्ग राहतो. ही बंधने आपण स्वेच्छेने स्वीकारली नाहीत, तर निसर्ग ती आपणावर या ना त्या स्वरूपात लादेल, याबद्दल शंका घेण्याचे कारण नाही. परिसरीय समतोल व प्रदूषण या आविष्कारांच्या स्वरूपात ही बंधने येण्याचा संभव दिसतो. नॉर्वे देशात लेमींग नावाचा उंदरासारखा एक प्राणी आढळतो. उंदराप्रमाणेच याची प्रजननक्षमता अफाट आहे. देशामधील लेमींगांची संख्या एका ठराविक मूल्याबाहेर गेली तर त्यांमध्ये एक मानसिक विकृती निर्माण होते. देशातले सर्व लेमींग या विकृतीमुळे एका रांगेने समुद्राकडे जातात व त्यात शिरून आत्मबलिदान करतात. देशामध्ये जेवढ्या लेमींगांचे भरणपोषण शक्य आहे एवढी संख्या उरल्यावर हे लेमींग मागे फिरून परत आपले जीवन सुरू करतात. परिसरीय समतोलप्रेरणेचा प्रभाव असा असतो. याकरिता दुसरे उदाहरण पहा: शेतामधील उगवलेले धान्य चिमण्यांसारखे पक्षी खाऊन जातात. त्यामुळे अशा सर्व पक्ष्यांचा नाश केला तर मनुष्याकरिता धान्य पुरवठा जास्त उपलब्ध करून देता येईल, अशी आकर्षक कल्पना चीनमधील कम्युनिस्टांना आली. एके वर्षी त्यांनी मोहीम काढून या पक्ष्यांचा संहार केला. पण याच्या पुढील वर्षी नेहमीपेक्षा धान्य मोठ्या प्रमाणात कमीच आले, असा त्यांना अनुभव

झाला. धान्यनिर्मितीमध्ये अशा पक्ष्यांचे एक महत्त्वाचे असे कार्य असते, असे त्यांना नंतर कळले. मनुष्याच्या बाबतीत काय झाले हे जाणून घेणे सुद्धा मनोरंजक आहे. जेथे काम करावयाचे तेथून घर जवळ असावे, या इच्छेने मनुष्याने शहरे वसवली. चालण्याचे कष्ट कमी व्हावे, येण्याजाण्यात लागणाऱ्या वेळेत बचत व्हावी म्हणून त्याने स्वयंचलित वाहने शोधून काढली. वाहने चालवावयास रुंद रस्ते आवश्यक आहेत असे त्याला कळले. याचा परिणाम असा झाला की सध्या लंडनसारख्या मोठ्या शहराचे अंदाजे ६०–७० टक्के क्षेत्रफळ फक्त रस्त्यांनीच व्यापले आहे असे आढळते. म्हणजे साहजिकच मनुष्यास राहण्याकरिता उपलब्ध अशी जागा कमी झाली. अशा उदाहरणांवरून तंत्रविद्येचा उपयोग करून मनुष्याने केलेली प्रगती खरी नाही, अशी शंका पण काही विचारवंतांनी उपस्थित केली आहे. मनुष्याचे ज्ञान वाढले आहे, यामध्ये शंका नाही; पण त्याला माहीत नाही असा जीवनाचा कितीतरी मोठा प्रदेश अजून बाकी आहे. त्यामुळे कोणताही नवा मार्ग स्वीकारताना योग्य ती काळजी घेणे कसे आवश्यक आहे, याची कल्पना येते. नुसत्या प्रचलित तर्कवादाच्या साहाय्याने सगळ्या गोष्टींकरिता आपणास ठाम उत्तरे मिळविता येतात ही कल्पना कशी बरोबर नाही, हे आपल्या लक्षात येते.

बर्ट्रांड रसेल याच्या मताप्रमाणे विज्ञानामुळे मनुष्याच्या आकांक्षा किंवा प्रवृत्ती यांमध्ये बदल झाला नाही. या तृप्त करण्याच्या त्याच्या क्षमतेत मात्र विज्ञानामुळे प्रचंड वाढ झाली आहे. मनुष्याच्या प्रवृत्ती चांगल्या असतील, तर विज्ञानामुळे त्याला मिळालेल्या सामर्थ्यामुळे तो आपले व जगाचे कल्याण करू शकेल. याउलट, त्याच्या प्रेरणा अनिष्ट स्वरूपाच्या असतील, तर तो आपले व आपल्याबरोबर जगाचे मोठ्या प्रमाणात नुकसान करू शकेल, यात शंका नाही; उदा., अणुभट्टीचा उपयोग करून मनुष्य अधिक विद्युत्–ऊर्जा निर्माण करून त्यायोगे, जीवनास आवश्यक अशा अनेक गोष्टींचे उत्पादन करू शकेल. विज्ञानानेच त्याला दिलेल्या अणुबॉंबचा उपयोग करून तो पृथ्वीवरील मोठे प्रदेश निर्मनुष्य करू शकेल. त्याने यांपैकी काय करावे याबद्दल शेवटी त्याची सदसद्विवेकबुद्धीच मार्गदर्शन करू शकेल. आपण ज्याला संस्कृती म्हणतो तिची उभारणी सदसद्विवेक बुद्धीवरच होऊ शकते विज्ञानावर नाही, हे आतापर्यंतच्या विवेचनावरून लक्षात आले असेलच. वैज्ञानिक तर्कवादाला जर सद्भावनेचा आधार नसेल, तर त्यापासून शुभ होण्याची संभाव्यता कमी राहील. निव्वळ सद्भावना ही सुद्धा पुरेशी नाही. कोणत्या उद्दिष्टाकरिता काय करावयास पाहिजे व ते कसे करणे योग्य याचे ज्ञान विज्ञान व तंत्रविद्या यांपासूनच मिळू शकते. मनुष्याला जसे डोळे असणे आवश्यक आहे तसे सद्भावनेला विज्ञानाची जोड असणे तितकेच आवश्यक आहे, असे म्हणता येते.

एका संस्कृतीचा लोप होऊन दुसरी संस्कृती प्रस्थापित होत असते, अशा संधिकाली अंधारयुग येते, असे काही तत्त्वज्ञ म्हणतात. या विचारवंतांच्या मते मानव सध्या कदाचित अशाच एका अंधारयुगाच्या उंबरठ्यावर उभा असेल. पूर्वीच्या अंधारयुगानंतर नवी सर्जनशील नैतिक मूल्ये, अनिष्ट व मानवविघातक प्रवृत्तींचे उच्चाटन करून जशी परत आपले वर्चस्व प्रस्थापित करू शकली, तशीच प्रक्रिया परत घडून येईल अशी आशा करावयास हरकत नसावी. महात्मा गांधींची पण तशीच श्रद्धा होती. उपभोगवादाला स्वेच्छेने मर्यादा घालावयास पाहिजेत हा विचारसुद्धा आधुनिक काळात त्यांनीच जगापुढे आणला, ही लक्षात घेण्याजोगती गोष्ट आहे असे मला वाटते.

मित्रद्रोहे च पातकम्*

म. अ. मेहेंदळे

आजच्या व्याख्यानाचा विषय 'मित्रदोहे च पातकम्' असा जरी मी घेतला असला, तरी त्यातल्या 'पातक' शब्दाविषयी मला काही सांगायचे नाही. त्यातल्या 'मित्रद्रोह' ह्या शब्दाविषयी, आणि त्यासारखाच दुसरा अेक 'मित्रद्रुह' शब्द आहे त्याविषयी मी माझे विचार आज आपणास सांगणार आहे.

प्रथम, मला पडलेल्या एका प्रश्नाविषयी मी आपणास माहिती देईन; नंतर ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याच्या दृष्टीने जी थोडी पार्श्वभूमी माहीत असणे आवश्यक आहे ती सांगेन आणि अखेरीस मला पडलेल्या प्रश्नाचे मला जे उत्तर आहे असे वाटते ते आपणांसमोर मांडीन.

तेव्हा, प्रथम मला पडलेला प्रश्न—

भगवद्गीतेच्या पहिल्या अध्यायातील ३८ वा श्लोक असा आहे : यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहत-चेतसः। कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥

अर्जुनाच्या सांगण्यावरून श्रीकृष्णाने त्याचा रथ दोन्ही सैन्यांच्या मधे उभा केल्यावर अर्जुनाला दोन्ही पक्षांत युद्धासाठी गोळा झालेले आप्तेष्ट दिसले आणि पुढे होणाऱ्या युद्धात त्यांचा मृत्यू ओढवेल ह्या कल्पनेने त्याच्या मनात मोठा विषाद उत्पन्न झाला. त्याबरोबर त्याने युद्ध न करण्याचा निर्णय केला. हा निर्णय श्रीकृष्णाला समजावून सांगताना त्याच्या तोंडी महाभारतकारांनी जे श्लोक घातले आहेत, त्यांतला 'यद्यप्येते न पश्यन्ति ...' हा अेक श्लोक आहे. अर्जुन म्हणतो : ह्या कौरवांची बुद्धी लोभामुळे कलुषित झाली आहे. त्यामुळे युद्धात होणाऱ्या कुलक्षयात जो दोष आहे तो, आणि मित्रद्रोहात असणारे पातक ह्यांना दिसत नाही. अर्जुनाच्या ह्या म्हणण्यातला युद्धामुळे कुलक्षय होईल आणि त्यात फार मोठा दोष आहे हा पहिला भाग मला समजतो. परंतु ह्या खेरीज, कौरव मित्रद्रोहाचेही पातक करीत आहेत असे जे अर्जुन म्हणतो त्याचा नेहमी जो अर्थ केला जातो तो मला समजत नाही. युद्ध करून कौरव पांडवांचा नाश करू पाहत होते हे खरे, पण त्यामुळे त्यांच्या हातून मित्रद्रोह कसा घडणार होता ? पांडव हे कौरवांना त्यांचे मित्र वाटत होते असे आपण चुकून सुद्धा म्हणणार नाही; मग युद्ध उभे करून कौरव मित्रद्रोह करीत आहेत ह्या म्हणण्याचा अर्थ काय ?

मला पडलेला प्रश्न हा असा आहे.

शंकराचार्यांनी गीतेच्या सुरुवातीच्या श्लोकांवर टीका लिहिली नसल्याने त्यांना 'मित्रद्रोहा'चा कोणता अर्थ अभिप्रेत होता हे कळायला मार्ग नाही. लोकमान्यांनी ह्या श्लोकाच्या भाषांतरात 'मित्रद्रोह' शब्द तसाच ठेवला आहे. परंतु त्या श्लोकावर त्यांची जी टीप आहे तीवरून त्यांना 'मित्रद्रोहा'चा 'सुहृद्वध' हा अर्थ अभिप्रेत होता हे स्पष्ट होते. के. टी. तेलंग व श्री. कृ. बेलवलकर यांनी 'treachery to friends' व 'treachery against friends' असे 'मित्रद्रोहा'चे भाषांतर केले आहे. म्हणजे, लोकमान्यांनी 'द्रोह' शब्दाचा अर्थ 'वध' असा मानला आहे, तर तेलंग व बेलवलकरांनी त्या शब्दाचा 'फसवणूक, विश्वासघात' असा अर्थ केला आहे पण सर्वांनाच 'मित्र' शब्दाचा अर्थ 'सुहृद्, friend' असाच वाटतो, आणि आताच मी सांगितल्याप्रमाणे त्यामुळेच माझ्या मनात प्रश्न उद्भवतो. पांडवांना कौरवांनी कधीही आपले मित्र अथवा सुहृद् मानले नसल्याने दुर्योधन युद्ध करून

* कै. वा. वि. बापट स्मृतिदिनानिमित्त टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठातर्फे शनिवार, नोव्हेंबर २८, १९८१, रोजी दिलेले व्याख्यान.

अनुक्रमणिका

मित्रद्रोहाचे पातक करीत आहे असे अर्जुन कोणत्या अर्थाने म्हणू शकेल? 'मित्राचा वध' किंवा 'मित्राचा विश्वासघात' ह्या अर्थी खासच नाही. कारण, एक तर पांडव हे कौरवांचे मित्र नव्हते, आणि, मित्रवध करू पाहणारा किंवा मित्रांना फसवू पाहणारा असा दुर्योधन महाभारताला ठाउक नाही.

मला पडलेल्या ह्या प्रश्नाचे उत्तर समजून घेण्यापूर्वी 'मित्र' शब्दाची व त्याच्या अर्थाची थोडी पूर्वपीठिका समजून घेणे आवश्यक आहे.

'मित्र' हा शब्द, पुल्लिंगी व नपुंसकलिंगी, दोन्ही तऱ्हेचा, भारत-इराणी काळाइतका खासच प्राचीन आहे. भारतीय शाखेचा विचार केला तर असे आढळते, की ऋग्वेदात मित्र हा पुल्लिंगी शब्द देवतावाचक आहे. वेदात 'आदित्य' ह्या नावाचा जो एक देवतासमूह आहे- वरुण, मित्र, अर्यमन्, भग, अंश, दक्ष- त्यातली मित्र ही एक देवता आहे. 'मित्र' शब्दाने नेमक्या कोणत्या देवतेचा बोध होतो ह्याविषयी थोडी मतभिन्नता असली, तरी मित्र म्हणजे सूर्य हे मत बरेचसे ग्राह्य मानले जात होते. भारतीय परंपरेने यास्कापासून तरी मित्र म्हणजे सूर्य हा अर्थ स्वीकारला होता.

मित्र हा पुल्लिंगी शब्द जसा देवतावाचक आहे तसाच संस्कृतात त्याचा 'सुहृद्, friend' असाही अर्थ आहे. नपुंसकलिंगी 'मित्र' शब्दाचे प्रथम 'मैत्री' आणि नंतर 'सुहृद्' असे अर्थ संस्कृतात आहेत. मित्र शब्दाचा हा सुहृद्वाची अर्थ भारत-इराणी काळाइतका प्राचीन नाही. ह्या शब्दाला हा अर्थ प्राप्त होणे ही घटना भारतात स्वतंत्रपणे घडून आली आहे.

परंतु मित्र शब्दाचा जो देवतावाचक अर्थ प्रथम सांगितला तो भारत इराणी-काळाइतका प्राचीन आहे. मित्र ह्या शब्दाशी अत्यंत ध्वनिसाम्य असलेला 'मिथ्र' हा शब्द अवेस्तात आढळतो. अवेस्तातही तो पुल्लिंगी आणि नपुंसकलिंगी आहे. पुल्लिंगात त्याचा विशेषनाम म्हणून उपयोग आढळतो आणि संस्कृतप्रमाणेच तो देवतावाचक आहे. नपुंसकलिंगी त्याचा सामान्य नाम म्हणून उपयोग आढळतो आणि त्याचा अर्थ 'संधी, समय, करार' असा आहे. अवेस्ता शब्दाच्या ह्या अर्थाविषयी अभ्यासकांत वाद नाही. मात्र पुल्लिंगी देवतावाचक शब्दाने अवेस्तातही सूर्याचा बोध होतो अशी अवेस्ताभ्यासकांची जी एके काळी कल्पना होती तशी ती आता नाही. ती कल्पना प्रो. मेय्ये (Melliet) ह्या फ्रेंच पंडिताने १९०७ साली एक नवा विचार सादर करून बदलली. ज्या अर्थी 'मिथ्र' ह्या सामान्य नामाचा 'करार' असा अर्थ होतो त्या अर्थी 'मिथ्र' ह्या देवतावाचक शब्दानेही 'संधि, करार' अशा एका अमूर्त कल्पनेलाच तत्कालीन लोक देव मानीत होते असे प्रो. मेय्ये यांचे प्रतिपादन आहे. ते म्हणतात तसे मानले म्हणजे 'मिथ्र' ही अेक 'संधिदेवता' ठरते. 'संधिदेवता' याचा अर्थ असा, की ज्या दोन पक्षांनी एखादा करार केला असेल ते पक्ष तो करार नीट पाळीत आहेत की नाहीत, ह्यावर कडक लक्ष ठेवणारी देवता.

प्रो मेय्ये यांनी मित्र-मिथ्र ही एक करारदेवता होती हा जो विचार मांडला त्याला पुष्टी देणारे काही पुरावे अभ्यासकांना उपलब्ध झाले आहेत. (१) इ. स. पूर्व १४ व्या शतकात हिटाइट लोकांच्या राजाचा मितानीच्या राजाशी एक संधी झाला होता. त्यावर साक्ष म्हणून ज्या देवतांचा उल्लेख आहे त्यांत शेवटी वरुण, इन्द्र, नासत्या ह्या वैदिक देवतांबरोबर मित्राचा उल्लेख आहे. (२) पालिभाषेत असलेल्या जातककथांत एक वेस्सन्तर जातक नावाची कथा आहे. ह्या कथेचे एक रूप (version) सोग्डिअन नावाच्या मध्य-इराणी भाषेत सापडले आहे. त्या कथेत राजपुत्र सुदाशन सर्वस्वाचा त्याग करून आपली पत्नी मन्द्रीसह अरण्यात गेला असता देवेश त्याची परीक्षा पाहण्यासाठी वृद्ध ब्राह्मणाच्या रूपाने त्याच्याकडे येतो आणि मन्द्रीची याचना करतो. राजपुत्र मन्द्रीला देण्यास तयार होतो. त्याच्या औदार्यामुळे देवेशाला संतोष होतो. देवेश राजपुत्राकडे फक्त त्याची परीक्षा पाहण्यासाठी आलेला असतो, त्याला खरोखरी मन्द्री मागायची नसते. पण राजपुत्राच्या औदार्यामुळे देवेशाला भीती वाटते की, एखादा खराखुरा ब्राह्मण जर मन्द्रीला मागायला आला तर राजपुत्र त्याला ती देऊन टाकील, म्हणून आपले खरे रूप प्रकट न करता देवेश मन्द्रीला राजपुत्राजवळ न्यास म्हणून ठेवतो. त्या वेळी साक्ष म्हणून ज्या देवांना बोलावले त्यांत मित्राचा उल्लेख आहे. (३) संग्राम सुरू झाला

अनुक्रमणिका

असता जर एखाद्याला संधी करून तो संपवायचा असला तर त्याने मित्राला श्वेत पशू द्यावा असे तैत्तिरीय संहितेत वचन आहे. (मैत्रं श्वेतमालभेत संग्रामे संयत्ते समयकामः २.१.८.४) ह्या वचनावरून मित्रदेवतेचा संधीशी, तहाशी, संबंध स्पष्ट होतो.

आज आपणांस मित्र किंवा मिथ्र देवतेचे वास्तविक स्वरूप कोणते ह्या विषयीच्या वादात शिरण्याचे कारण नाही. अवेस्तात 'मिथ्र' ह्या सामान्य नामाचा 'संधी, करार' असा जो अर्थ होतो त्या अनुषंगाने ही थोडी माहिती दिली, इतकेच.

संस्कृत 'मित्र' व अवेस्तातील 'मिथ्र' हे शब्द समव्युत्पन्न (cognates) आहेत, तसेच अवेस्तातील 'द्रुज्' आणि संस्कृत 'द्रुह्' हे दोन धातू समव्युत्पन्न आहेत. अवेस्ता 'द्रुज्' चा अर्थ 'फसवणे, खोटे करणे' असा आहे. म्हणून अवेस्तात 'मिथ्रं द्रुज्' असा प्रयोग आढळल्यास त्याचा अर्थ 'करार मोडणे, करार खोटा करणे' असा होतो, आणि 'मिथ्रोद्रुज्' असा सामासिक प्रयोग आढळल्यास त्याचा अर्थ 'करार मोडणारा, करार खोटा करणारा' असा होतो.

अवेस्तातील 'मिथ्रोद्रुज्' ह्या सामासिक शब्दासारखा संस्कृतातही 'मित्रद्रुह्' असा शब्द आढळतो (त्याखेरीज संस्कृतात 'मित्रद्रोह, मित्रद्रोहिन्' असेही शब्द आढळतात). अवेस्तात जसा 'मिथ्रोद्रुज्' शब्दाला सर्वत्र 'करार खोटा करणारा' असा अर्थ आहे, तसाच संस्कृत 'मित्रद्रुह्' शब्दालाही काहीतरी एकच एक अर्थ सर्वत्र आहे का? साधारणपणे असे मानले जाते, की संस्कृतात 'मित्र' म्हणजे 'करार' आणि 'द्रुह्' म्हणजे 'खोटा करणे' असे अर्थ नसल्याने 'मित्रद्रुह्' चा संस्कृतात 'करार मोडणारा' असा अर्थ होणार नाही. तर 'मित्र' म्हणजे 'सुहृद्' व 'द्रुह्' म्हणजे 'इजा करणे किंवा मारणे' अथवा 'इजा करण्याची वा मारण्याची इच्छा असणे' (द्रुह् जिघांसायाम्) असे अर्थ असल्याने 'मित्रद्रुह्'चा संस्कृतात 'मित्राला इजा वा त्याचा वध करणारा' (अथवा तशी इच्छा असणारा) असा अर्थ होईल. तसेच 'मित्रद्रोह'चा अर्थ 'मित्राचा वध' असा होईल. गीतेच्या श्लोकात असलेल्या 'मित्रद्रोह'चा अर्थ लोकमान्यांनी सुहृद्वध असा मानला असल्याचे आपण पाहिलेच. परंतु हा अर्थ गीतेतल्या श्लोकात जुळत नाही असे मला वाटत असल्याचेही मी आपणास सांगितले. तेव्हा 'मित्रद्रुह्' व 'मित्रद्रोह' ह्या शब्दांचे सर्वसाधारणपणे मान्य झालेले वरील अर्थ संस्कृतात सर्वत्र सारखेच स्वीकारता येतील का हे एकदा तपासून पहायला हवे असे मला वाटते.

प्रथम आपण वैदिक वाङ्मयातील स्थिती पाहू. वैदिक वाङ्मयात 'मित्रद्रोह' शब्द आढळत नाही. 'मित्रद्रुह्' शब्द ब्राह्मणात दोनदा आढळतो. ह्या ठिकाणी 'मित्रद्रुह्'चा अर्थ 'सुहृद्वध करणारा' असा आहे का? प्रो. खोण्डा (Gonda) ह्या प्रश्नाचे उत्तर 'हो' असे देतात, तर प्रो. थीम (Thieme) त्याचे उत्तर 'नाही' असे देतात. प्रो. थीम यांच्या मते ब्राह्मणात आढळणाऱ्या 'मित्रद्रुह्'चा अर्थ अवेस्तातल्या 'मिथ्रोद्रुज्'सारखा, म्हणजे 'करार मोडणारा' असा आहे. प्रो. हान्स पीटर श्मिट (Hans Peter Schmidt) यांच्या मते वरील प्रश्नाचे 'हो' किंवा 'नाही' असे ठाम उत्तर देता येत नाही. ज्या संदर्भात तो शब्द ब्राह्मणात आढळतो तिथे त्याचा अर्थ निश्चित करणारी एखादी सूचक खूण (clue) नसल्याने 'मित्रद्रुह्' शब्दाचा 'मित्रवध करणारा' किंवा 'करार मोडणारा' असा कोणताही अर्थ केला तरी त्यांच्या मते चालण्यासारखे आहे.

मला स्वतःला तसे वाटत नाही. उलट मला असे वाटते की, ज्या कथेत तो शब्द येतो ती कथा प्रो. थीम यांचे मत बरोबर आहे असे दाखविते.

ते कसे ते आपण आता पाहू.

तैत्तिरीय ब्राह्मणात (१.७.१.६–७) असुरपुत्र नमुचीची कथा सांगितली आहे. ह्या कथेत 'मित्रद्रुह्' शब्द आढळतो. मैत्रायणी संहितेतही (४.३.४) तो शब्द नमुचिकथेत येतो.

तैत्तिरीय ब्राह्मणातली गोष्ट अशी आहे : इन्द्रो वृत्रं हत्वा । असुरान् पराभाव्य । नमुचिमासुरं नालभत । तं शच्याऽगृह्णात् । तौ समलभेताम् । सोऽस्मादभिशुनतरोऽभवत् । सोऽब्रवीत् । संधां संदधावहै । अथ त्वाऽवं स्रक्ष्यामि । न मा शुष्केण नार्द्रेण

अनुक्रमणिका

हनः ॥६॥ न दिवा न नक्तमिति । स एतमपां फेनमसिञ्चत् । न वा एष शुष्को नार्द्रो व्युष्टाऽऽसीत् । अनुदितस्सूर्यः । न वा एतद्दिवा न नक्तम् । तस्यैतस्मिन् लोके । अपां फेनेन शिर उदवर्तयत् । तदेनमन्ववर्तत । मित्रद्रुगिति ॥७॥

इन्द्राने वृत्राला मारले, असुरांचा पराभव केला, पण असुरपुत्र नमुचीला तो गाठू शकला नाही. अखेर एका शक्तीने त्याने नमुचीला धरले. तेव्हा दोघे एकमेकांना भिडले. त्या वेळी नमुची इन्द्रापेक्षा चढा ठरला. (पण) तो इन्द्राला म्हणाला : आपण अेक संधी (करार) करू या, मग मी तुला मोकळा सोडीन. (करार असा:) (१) तू मला कोठल्याही शुष्क वा आर्द्र वस्तूने मारू नयेस. (२) दिवसा किंवा रात्री मारू नयेस. इन्द्राने त्याच्यावर पाण्याचा फेस सोडला. फेस हा शुष्क नव्हे, आणि ओला नव्हे. (इन्द्राने फेस सोडला) त्यावेळी उजाडले होते, पण सूर्य उगवला नव्हता. त्यामुळे ती दिवसाची वेळ नव्हती, आणि रात्रीची पण नव्हती. अशा वेळी इन्द्राने पाण्याच्या फेसाने नमुचीचे डोके वर उडविले. ते शिर इन्द्राच्या मागे लागले, आणि म्हणू लागले : "तू ' मित्रद्रुह् ' आहेस."

मैत्रायणी संहितेतील गोष्ट मुख्यत्वे अशीच आहे. काही थोडे फरक किंवा अधिक तपशील आहे तो असा : (१) इन्द्र नमुचीला गाठू शकला नाही कारण किरणांचे जाळे बनवून नमुची आदित्यलोकात गेला होता (स रश्मीन् कुलायं कृत्वाऽन्वारोहदमुमादित्यम्) ; (२) करार करण्याचे आवाहन इन्द्राने केले; (३) नमुचीस न मारण्याचे स्पष्ट अभिवचन इन्द्राने त्याला दिले (सोऽब्रवीत नाहं हनिष्यामीति) ; (४) नमुचीला मारण्याचे वेळी दिवसही नाही आणि रात्रही नाही अशी अवस्था आणण्यासाठी इन्द्राने सूर्योदयाचे वेळी धुके पसरविले. (उपोदये सूर्यस्य नीहारं संतत्य).

मैत्रायणी संहितेतल्या गोष्टीप्रमाणेही नमुचीचे डोके " तू ' मित्रद्रुह् ' आहेस " असे म्हणत इन्द्राच्या मागे लागले (तद् वा एनमन्ववर्तत मित्रद्रुगसीति).

ह्या गोष्टीतला सर्वच तपशील मला समजला आहे असे नाही. उदाहरणार्थ, पाण्याचा फेस ओला नाही असे म्हटले आहे, ते कसे ते कळत नाही. तसेच फेसाने डोके कापणे कसे शक्य आहे ते कळत नाही. तैत्तिरीय ब्राह्मणात ' अपां फेनमसिञ्चत् ' असे म्हटले आहे, म्हणजे नेमके इन्द्राने काय केले ते कळत नाही. भट्टभास्करांनी त्याचा अर्थ फेसापासून आयुध बनविले (आयुधत्वेन उत्पादितवान्) असा दिला आहे. शतपथब्राह्मणात आयुधाचा तसा स्पष्ट उल्लेखच आहे हे खरे. ' अपां फेनं वज्रं असिञ्चन् ' (१२.७.३.३), म्हणजे पाण्याच्या फेसाचे ओतीव वज्र तयार केले असा अर्थ बहुधा असावा. वज्राने शिरच्छेद होऊ शकेल, पण वज्र शुष्क नव्हते असे कसे म्हणावे ? तपशीलातल्या ह्या अडचणी तूर्त बाजूस ठेवण्यास हरकत नाही. मुख्य गोष्ट अशी की, इन्द्राच्या हातून मृत्यू येऊ नये अशा अटी घालून इन्द्रात व नमुचीत करार झाला होता. कराराच्या अटींवरून नमुचीची तरी खात्री असावी की, आता त्याला इन्द्रापासून भय नाही. परंतु इन्द्राने करारातून पळवाट शोधून काढली व नमुचीला ठार मारले. इन्द्राने त्याच्या मते कराराचे शब्द पाळले असतील, तरी त्या करारामागे जो गृहीत अर्थ होता (spirit) तो त्याने पाळला नाही. तेव्हा इन्द्राने कराराचे जे उद्दिष्ट होते त्या दृष्टीने करारभंगच केला. अशा परिस्थितीत नमुचीचे डोके जर ' तू मित्रद्रुह् आहेस ' असे म्हणत इन्द्राच्या मागे लागले तर त्याचा अर्थ ' तू करारभंग करणारा आहेस ' असा होईल, की ' तू मित्राला मारणारा आहेस ' असा होईल ? इन्द्र व नमुची करार करून मित्र होऊ इच्छीत होते (सखाया असाव), आणि इन्द्राने नमुचीला मारले, तेव्हा ' मित्रद्रुह् ' ह्याचा अर्थ ' मित्राला मारणारा ' असा होऊ शकेल. पण ते योग्य नाही कारण इन्द्र व नमुची ह्यांना परस्परांचे मित्र होण्यास जो वेळ जायला पाहिजे तो गेलेला दिसत नाही. इन्द्राने जणू कराराची ' शाई ' वाळते न वाळते तोच नमुचीचा वध केला असे दिसते. ह्या उलट, इन्द्राने करारभंग निश्चितच केला— निदान नमुचीच्या दृष्टीने तरी इंद्राचे कृत्य करारभंगाचे होते. आणि ब्राह्मणातील गोष्टीत ' तू मित्रद्रुह् आहेस ' असे नमुचीचे डोके

अनुक्रमणिका

म्हणत आहे हे लक्षात ठेवायला हवे. ह्या गोष्टीत इन्द्राने नमुचीस मारले ही घटना प्रधान नसून, इन्द्राने कराराचे उद्दिष्ट पाळले नाही हे त्या गोष्टीचे ठळक वैशिष्टय (motif) आहे. तेव्हा नमुचीचे डोके जर एखादा आरोप करीत असल्यासारखे इन्द्राच्या मागे "तू 'मित्रद्रुह्' आहेस" असे म्हणत लागले असले तर त्याचा 'तू करारभंग करणारा आहेस' असाच अर्थ मला समर्पक वाटतो.

वेदात 'मित्रद्रुह्' विषयी एवढाच पुरावा उपलब्ध आहे.

वेदोत्तर वाङ्मयात 'मित्रद्रुह्' व 'मित्रद्रोह' दोन्ही शब्द आढळतात. वेदोत्तर वाङ्मयापैकी महाभारतातला काही भाग तपासून तिथे ह्या शब्दांचे नमुचीच्या कथेतील शब्दासारखे अर्थ आहेत का ते पाहण्याचे मी ठरविले. मला असे आढळले की काही ठिकाणी– गैरसमज होऊ नये म्हणून मुद्दाम सांगावेसे वाटते की महाभारतात सर्व ठिकाणी नव्हे तर काही ठिकाणी– 'मित्रद्रुह्' म्हणजे 'करार मोडणारा' आणि 'मित्रद्रोह' म्हणजे 'करारभंग' हेच अर्थ होऊ शकतात. आजच्या व्याख्यानात महाभारतातल्या ह्या संदर्भांची माहिती मी आपणांस देणार आहे.

'मित्रद्रुह्' हा शब्द उद्योगपर्वात एके ठिकाणी आला आहे. कौरवपांडवांत समेट घडवून आणण्याचा एक अखेरचा प्रयत्न कृष्णाने करून पहावा असे ठरल्यावर कृष्ण कौरवांकडे जातो आणि रात्री विदुराकडे राहतो. जेवणखाण झाल्यावर कृष्णाचे कौरवांकडे समेटासाठी जाणे मुळीच पसंत नसल्याचे विदुर कृष्णाला स्पष्टपणे सांगतो (नेदं सम्यग् व्यवसितम् ५.९०.१). त्याला कृष्णाचे जाणे पसंत नसण्याचे कारण, दुर्योधन हा त्याच्यातील अनेक दोषांमुळे कोणाचे काही ऐकणार नाही अशी विदुराची पूर्ण खात्री असते. कृष्णाला तसे सांगताना विदुर दुर्योधनाच्या दोषांचा पाढा कृष्णाजवळ वाचतो : अर्थधर्मातिगो मूढो संरम्भी च जनार्दन (५.९०.२) अशी सुरुवात करून तो म्हणतो, हा दुर्योधन म्हणजे 'कामात्मा प्राज्ञमानी च मित्रध्रुक् सर्वशंकितः' (५.९०.४) असा आहे. ह्या ठिकाणी दुर्योधनाला उद्देशून विदुराने 'मित्रद्रुह्' असे जे विशेषण योजिले आहे त्याचा अर्थ 'मित्रांचा वध करणारा, मित्रांना इजा करणारा' असा करायचा का? पण व्याख्यानाच्या सुरुवातीस म्हटल्याप्रमाणे मित्रांचा वध करणारा दुर्योधन महाभारतात आढळत नाही. त्याला वध करायचा असतो तो पांडवांचा, आणि त्यांना तर दुर्योधनाने स्वतःचे मित्र कधीच मानले नाही. मग दुर्योधन 'मित्रद्रुह्' म्हणजे 'सुहृद्वध करणारा' असे कसे म्हणावे? पांडवांच्या बद्दल दुर्योधनाच्या मनात एकच भावना होती ती म्हणजे द्वेषाची. विदुर-कृष्णाच्या संभाषणात विदुराने दुर्योधनाला 'मित्रद्रुह्' असे म्हटले त्या आधीच्या अध्यायात कृष्ण–दुर्योधनाच्या भेटीचे वर्णन आहे. दुर्योधनाने कृष्णाला भोजनाचे आमंत्रण दिले, पण कृष्णाने ते स्वीकारले नाही. त्याचे कारण विचारताना दुर्योधन साळसूदपणे कृष्णाला म्हणतो : तू आमंत्रण का स्वीकारत नाहीस? तुझ्याशी आमचे वैर नाही की भांडण नाही (वैरं नो नास्ति भवता गोविन्द न च विग्रहः ५.८९.२२). तेव्हा त्याला चापताना कृष्ण म्हणतो : पण तू पाण्डवांचा विनाकारण जन्मापासून द्वेष करीत आला आहेस, आणि जो पांडवांचा द्वेष करतो तो माझाही द्वेष करतो असे मी मानतो (अकस्माद् द्विषसे राजञ्जन्मप्रभृति पाण्डवान्। ... यस्तान् द्वेष्टि स मां द्वेष्टि ५.८९.२६, २८). तसेच, द्रौपदीशी ज्यांचे लग्न झाले ते पाण्डव आहेत आणि त्यांचे नाते आता द्रुपदराजाशी झाले आहे ही बातमी हेरांनी आणल्यावर धृतराष्ट्राने विदुरासमक्ष तरी त्याला आनंद झाल्याचे म्हटले. नंतर विदुर तिथून गेल्यावर दुर्योधनाने धृतराष्ट्राला हटकले. तेव्हा पहिल्याच वाक्यात तो पांडवांना ते त्यांचे 'सपत्न' म्हणजे शत्रू आहेत असे म्हणतो (सपत्नवृद्धिं यत्तात मन्यसे वृद्धिमात्मनः १.१९२.७). पांडवांचा सतत द्वेष करणाऱ्या दुर्योधनाची त्यांच्या विषयीची भावना मित्रत्वाची नव्हती तर शत्रुत्वाची होती.

दुर्योधनाला पांडवांबद्दल मैत्री कधीच वाटत नव्हती ह्यासाठी पुरावे देत बसण्याची आवश्यकता नाही हे मी जाणतो. काही संदर्भांचा उल्लेख एवढ्यासाठीच केला की, दुर्योधन पांडवांचा द्वेष करीत असे हे त्या काळी सर्वश्रुत होते, आणि तो पांडवांना 'सपत्न' मानीत असल्याचे स्वतःच्याच तोंडाने सांगत आहे हे जरा स्पष्ट व्हावे. अशा परि-

स्थितीत कौरव-पांडवांच्या संबंधात बोलत असताना जर विदुराने दुर्योधनाला तो ' मित्रद्रुह् ' आहे असे म्हटले तर तो हे विशेषण त्याला ' मित्रांना इजा करणारा ' अशा अर्थी कसे लावेल ?

मग, दुर्योधनाविषयी योजिलेल्या ' मित्रद्रुह् ' ह्या विशेषणाचा अर्थ जर ' मित्रांना इजा करणारा ' असा होत नसेल तर, ' मिथ्रोद्रुज् ' ह्या तत्सदृश शब्दाला अवेस्तात ' करार मोडणारा ' हा जो अर्थ आहे, आणि जो संस्कृतातदेखील नमुचीच्या गोष्टीत त्या शब्दाला असण्याची दाट शक्यता आपण पाहिली आहे, तो अर्थ तर महाभारतातल्या शब्दाला नसेल ना ?

ह्या प्रश्नाला मात्र आपण ठामपणे ' हो ' असे उत्तर देऊ शकतो कारण महाभारतातला जो दुर्योधन आपणांस माहीत आहे तो निश्चितच करारभंग करणारा, कराराच्या अटींप्रमाणे न वागणारा असा आहे.

कौरव व पांडव यांच्यातले द्यूत जेव्हा दुसऱ्यांदा खेळले गेले तेव्हा शकुनीने कौरवांतर्फे खेळाच्या काही अटी जाहीर केल्या आणि त्यांच्या अंगीकाराविषयी उभयपक्षांत दृढ निश्चय (व्यवसाय) हवा असे म्हटले. खेळाच्या अटी अशा होत्या : कौरव जर द्यूतात हरले तर बारा वर्षे ते वनवासात राहतील. त्यानंतरचे तेरावे वर्ष ते अज्ञातवासात घालवतील. अज्ञातवासात असताना त्यांना जर पांडवांनी ओळखले तर पुन्हा बारा वर्षे कौरव वनवास पत्करतील. पण कौरवांऐवजी जर पांडव हरले तर त्यांनी द्रौपदीसह असेच सगळे करायचे. हरणाऱ्या पक्षाने अज्ञातवासाचे तेरावे वर्ष जर न ओळखले जाता घालवले तर त्या पक्षाला त्याचे राज्य यथायोग्य परत मिळावे(वयं द्वादशवर्षाणि युष्माभिर्द्यूतनिर्जिताः। प्रविशेम महारण्यं रौरवाजिनवाससः॥ त्रयोदशं च सजने अज्ञाताः परिवत्सरम्। ज्ञाताश्च पुनरन्यानि वने वर्षाणि द्वादश॥ अस्माभिर्वा जिता यूयं वने वर्षाणि द्वादश। वसध्वं कृष्णया सार्धमजिनैः प्रतिवासिताः॥ त्रयोदशे च निवृत्ते पुनरेव यथोचितम्। स्वराज्यं प्रतिपत्तव्यमितरैरथ वेतरैः॥ अनेन व्यवसायेन सहास्माभिर्युधिष्ठिर। अक्षानुप्त्वा पुनर्द्यूतमेहि दीव्यस्व भारत॥ २.६७.९-१३). खेळांच्या ह्या अटींना उद्देशून शेवटच्या श्लोकात जो निश्चयवाचक ' व्यवसाय ' शब्द वापरला आहे, त्याऐवजी महाभारतात इतरत्र ह्या अटींना ' समय ' म्हणजे ' संधी, करार ' असे म्हटले आहे (४.२५.४; ४.२८.७ इत्यादी).

नंतर झालेल्या द्यूतात पांडव हरले, आणि ज्या अटींवर खेळण्याचे त्यांनी मान्य केले होते त्यांचे त्यांनी तंतोतंत पालन केले. अज्ञातवासासाठी विराटाच्याकडे ते असताना गोग्रहणाची जी घटना घडली आणि ज्या वेळी अर्जुन प्रकट झाला ती पांडवांचे अज्ञातवासाचे तेरावे वर्ष पूर्ण झाल्यावर घडली (ततस्त्रयोदशस्यान्ते तस्य वर्षस्य भारत। सुशर्मणा गृहीतं तु गोधनं तरसा बहु ॥ ४.३०.३). आपणास माहीतच आहे की पांडवांचे अज्ञातवासाचे वर्ष पूर्ण झाले की नाही ह्याविषयी दुर्योधनाला शंका होती, आणि म्हणून पांडवांनी ठरल्याप्रमाणे पुन्हा बारा वर्षे वनवासाला जायला हवे असे त्याला वाटत होते (तेषां न तावन्निर्वृत्तं वर्तते तु त्रयोदशम्। अज्ञातवासं... ॥ अनिवृत्ते तु निर्वासे यदि बीभत्सुरागतः। पुनर्द्वादश वर्षाणि वने वत्स्यन्ति पाण्डवाः॥ ४.४२.४–५). परंतु दुर्योधनाला स्वतःच्या कालगणनेविषयी खात्री नव्हती, म्हणून त्याने ह्याविषयीचा निर्णय वयोवृद्ध भीष्मपितामहांवर सोपविला (हीनातिरिक्तमेतेषां भीष्मो वेदितुमर्हति ॥ ४.४२.६). काही वेळाने द्रोणानेही भीष्मांना त्यांचा निर्णय सांगण्याची विनंती केल्यावर भीष्मांनी निर्णय दिला तो असा : पाण्डवांनी जे जे करू म्हणून कबूल केले होते, ते सर्व त्यांनी योग्य प्रकारे पार पाडले आहे (सर्वं यथावच्चरितं यद् यदेभिः प्रतिश्रुतम्। ४.४७.५).

वृद्ध पितामहांचा हा निर्णय ऐकल्यावर पांडवांनी करारविषयक त्यांची बाजू पाळली असल्याची दुर्योधनाची खात्री पटायला हवी होती व ठरल्याप्रमाणे पांडवांना राज्याचा त्यांचा भाग द्यायला हवा होता. परंतु दुर्योधन तसे काहीही करायला तयार नव्हता. उद्योगपर्वात समेटासाठी कृष्ण कौरवांच्याकडे गेल्यावर पांडवांचा निरोप तो धृतराष्ट्राला सांगतो. पांडव कळवितात : आम्ही बारा वर्षे वनवासात काढली आहेत, तेरावे वर्ष अज्ञातवासात घालविले आहे. तेव्हा आम्हाला आमचा राज्याचा वाटा मिळायला हवा (द्वादशे-

मानि वर्षाणि वने निर्व्युषितानि नः । त्रयोदशं तथाज्ञातः ... राजन् स्वराज्यांशं लभेमहि ॥ ५ ९३. ४१–४३). ह्या निरोपात पांडवांचे करारावर बोट ठेवून बोलणे असते : आम्ही करार मोडला नाही (नाहास्म समयं तात ५.९३.४२), तेव्हा तूही कराराचे पालन कर (तस्मिन् ... समये तिष्ठ ४३). कृष्ण येण्याच्या आधी द्रुपदाचा पुरोहित पांडवांचा निरोप घेऊन कौरवांकडे आला होता. तोही कौरवांना कराराची आठवण देऊन बोलतो : ते भवन्तो यथाधर्मं यथासमयमेव च । प्रयच्छन्तु प्रदातव्यम् (५. २०. २१). परंतु ह्या सांगण्याचा दुर्योधनावर काही परिणाम होत नाही. गोग्रहणाच्या धाईच्या वेळी सुद्धा भीष्माचा निर्णय ऐकल्यावर 'मी पांडवांना राज्य देणार नाही' (नाहं राज्यं प्रदास्यामि पांडवानां पितामह ४. ४७. १५) असे तो भीष्माला सांगून टाकतो. आणि नंतर कृष्णशिष्टाईचे वेळी हा स्वतःचा निश्चय तो अधिक दृढतापूर्वक जाहीर करतो : राज्याचा भाग वगैरे गोष्टी तर राहोतच, पण तीक्ष्ण सुईच्या अग्राने जेवढ्या भूमीचा वेध घेता येईल तेवढी भूमीसुद्धा मी पांडवांना द्यायला तयार नाही (यावद्धि सूच्यास्तीक्ष्णाया विध्येदग्रेण माधव । तावदप्यपरित्याज्यं भूमेर्नः पाण्डवान् प्रति ॥ ५.१२५.२६).

अशा तऱ्हेने, द्यूताच्या अटी पांडवांनी पूर्ण केल्या असल्या तरी दुर्योधन त्यांना राज्याचा वाटा देऊ इच्छीत नाही. तेव्हा त्याला उद्देशून जर 'मित्रद्रुह्' ह्या शब्दाचा प्रयोग झाला असला तर त्याचा 'करार मोडणारा' असा अर्थ होऊ शकेल.

'मित्रद्रुह्' शब्दाचा हा जो अर्थ मी सुचवीत आहे त्याला भीष्मपर्वात एक उत्तम आधार सापडतो. त्या पर्वाच्या अखेरीस शरशय्येवर पडलेले भीष्मपितामह दुर्योधनाला युद्ध थांबविण्यास पुन्हा एकदा सांगून पाहतात. त्यांच्या मते पांडवांशी युद्ध चालू ठेवणे दुर्योधनाच्या हिताचे नाही. त्याने पांडवांशी संधी करावा. 'संधिस्ते तात युज्यताम्', 'संधिस्ते तात युज्यताम्' असे नाना प्रकारे सांगून झाल्यावर, अखेर, भीष्माच्या मरणाने ह्या युद्धाचा शेवट होऊ दे असे सांगताना ते म्हणतात : "राज्याचा अर्धा भाग तू पांडवांना दे. इन्द्रप्रस्थावर धर्मराजाचा अधिकार चालू होऊ दे. तू 'मित्रद्रुह्' होऊ नकोस (राज्यस्यार्धं दीयतां पांडवानामिन्द्रप्रस्थं धर्मराजोऽनुशास्तु । मा मित्रध्रुक् ... ६.११६.४८). ह्या श्लोकात 'पांडवांना तू अर्धे राज्य दे' असे सांगण्यापाठोपाठ 'मित्रद्रुह्' ह्या शब्दाचा प्रयोग झाला आहे हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. 'तू पांडवांना त्यांचे राज्य दे' आणि 'तू मित्रद्रुह् होऊ नकोस' ह्या म्हणण्याचा अर्थच असा की, तू कराराप्रमाणे पांडवांना राज्य दे आणि तू करारभंग करणारा होऊ नकोस. 'मित्रद्रुह्' न होण्यासाठी, राज्य देणे म्हणजेच कराराचे पालन करणे आवश्यक आहे. ह्यावरून 'मित्रद्रुह्' चा 'करार मोडणारा' हा अर्थ इथे अगदी स्पष्ट आहे.

महाभारतात एके ठिकाणी धृतराष्ट्रालाही 'मित्रद्रुह्' म्हटले आहे. मित्रांना इजा करणारा अथवा त्यांचा वध करणारा अशी जशी दुर्योधनाची ख्याती नाही तशीच धृतराष्ट्राचीही नाही. पांडवांशी केलेला करार धृतराष्ट्र जरी प्रत्यक्ष मोडत नसला तरी तो मोडणाऱ्या दुर्योधनाला त्याची मनातून साथ असल्याने धृतराष्ट्र देखील 'करार मोडणारा' ठरू शकतो. पांडवांना युद्धापासून परावृत्त करणे शक्य आहे का ते अजमावून पाहण्यासाठी धृतराष्ट्र संजयाला पांडवांच्याकडे पाठवतो. तेव्हा संजयाच्या तोंडी धृतराष्ट्राच्या वर्तणुकीविषयी असा एक श्लोक आहे : यद्युष्माकं वर्ततेऽसौ न धर्म्यमद्रुग्धेषु द्रुग्धवत्तन्न साधु । मित्रध्रुक् स्याद् धृतराष्ट्रः सपुत्रो युष्मान् द्विषन्साधुवृत्तानसाधुः ॥ ५ २४.३). "तुम्ही पांडवांनी द्रोह केलेला नाही. असे असताना तुम्ही जणू द्रोह केला आहे अशासारखा जे हा (धृतराष्ट्र) वागतो ते धर्माला सोडून आहे, ते चांगले नाही. (तसाच तो वागल्यास) मुलांसह धृतराष्ट्र 'मित्रद्रुह्' ठरेल." ह्या श्लोकात 'पांडवांनी द्रोह केला नसताना तो केला आहे असे वागणे' ह्याचा अर्थ 'पांडवांनी करारभंग केला नसताना तो केला आहे असे मानून त्यांना राज्याचा वाटा न देणे' असाच होऊ शकेल. आणि अशाने जर धृतराष्ट्र मुलांप्रमाणे 'मित्रद्रुह्' ठरत असेल तर त्याचा अर्थ मुलांसह तोही 'करारभंग करणारा' ठरतो. वरील श्लोकात 'युष्मान् द्विषन्' आणि 'मित्रध्रुक्' असे प्रयोग एकाच ठिकाणी आले

असल्याने ' मित्र ' शब्दाचा अर्थ ' सुहृद् ' असा होणार नाही हे उघड आहे.

आता, मला वाटते, मी सुरुवातीस गीतेतल्या श्लोकाविषयी मला जो प्रश्न पडल्याचे म्हटले तिकडे वळण्यास हरकत नाही. अर्जुन जेव्हा कौरवांना म्हणजे प्रामुख्याने दुर्योधनाला, उद्देशून ' ह्यांना मित्रद्रोहाचे पातक दिसत नाही ' असे म्हणतो तेव्हा ' मित्रद्रोहा 'चा अर्थ काय करायचा असा प्रश्न होता. आतापर्यंत दुर्योधनाच्या संदर्भात ' मित्रद्रुह् ' शब्दाचा जो अर्थ निश्चित झाला तो पाहता, ' कौरव मित्रद्रोहाच्या पातकाकडे दुर्लक्ष करीत आहेत ' असे अर्जुन म्हणतो तेव्हा त्याला कौरव करीत असलेल्या करारभंगाचे पातकच अभिप्रेत असले पाहिजे. दुर्योधन सुहृद्वधाचे नव्हे पण करारभंगाचे पातक करीत होता आणि त्यातूनच युद्ध ओढवले होते. ह्या घडत असलेल्या करारभंगाची जाणीव धृतराष्ट्राला होती. त्याच्याविषयी संजय म्हणतो की, ब्राह्मणांना बोलावून तो ह्या पातकाच्या घोरपणाविषयी त्यांना विचारतो आणि ते त्याला सांगतात की मित्रद्रोहाच्या पातकापेक्षा दुसरे मोठे पातक नाही (श्रुणोति हि ब्राह्मणानां समेत्य मित्रद्रोहः पातकेभ्यो गरीयान् ५.२४.४.).

' मित्र ' व ' द्रुह् ' ह्या दोन शब्दांची पूर्वपीठिका तपासून त्या आधारे कौरव-पांडवांच्या संदर्भात महाभारतात काही ठिकाणी ' मित्रद्रुह् ' म्हणजे ' करारभंग करणारा ' व ' मित्रद्रोह ' म्हणजे ' करारभंग ' हे अर्थ संभवतात हे मी आपणास सांगितले. कौरवपांडव संदर्भाव्यतिरिक्त आणखी एका ठिकाणी महाभारतात ' मित्रद्रोह 'चा अर्थ ' करारभंग ' असा होतो हे आपल्या निदर्शनास आणून मी हे व्याख्यान संपवणार आहे.

पण त्या संदर्भाकडे वळण्यापूर्वी मी एक गोष्ट कौरवपांडवांच्या संदर्भातच आपल्या नजरेस आणू इच्छितो. दुर्योधनाने पांडवांना राज्याचा वाटा न देता करारभंग केल्यावरच त्याच्याविषयी महाभारतात ' मित्रद्रुह् ' ह्या विशेषणाची योजना झाली आहे. ह्या करारभंगाच्या घटनेपूर्वी महाभारतात दुर्योधनाला तो ' मित्रद्रुह् ' आहे असे म्हटलेले नाही हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. जर ' मित्रद्रुह् 'चा अर्थ ' सुहृद्वध करू इच्छिणारा अथवा करणारा ' असा असता— आणि घटकाभर आपण असे मानले की दुर्योधन पांडवांना काही काळ मित्र मानीत होता— तर त्या अर्थी ' मित्रद्रुह् ' शब्दाचा प्रयोग दुर्योधनाविषयी करण्यासारखी परिस्थिती करार मोडण्यापूर्वीही निश्चितच होती. दुर्योधनाने फार लहानपणापासून पांडवांविषयी वैरभाव मनात बाळगला होता. कृष्ण तर एकदा म्हणतोच की अगदी जन्मापासून दुर्योधन पांडवांना वाईट वागणूक देत आला आहे (जन्मप्रभृति कौन्तेया नित्यं विनिकृतास्त्वया ५.१२२.२९). कृष्णाच्या ह्या म्हणण्यात थोडी अतिशयोक्ती आहे असे म्हटले तरी भीमाला विषप्रयोग करून मारण्याच्या किंवा साऱ्याच पांडवांना लाक्षागृहात जिवंत जाळण्याच्या प्रयत्नापासून तरी दुर्योधनाने पांडवांना मारण्याचे प्रयत्न चालविले होते असे म्हणता येईल आणि ' मित्रद्रुह् 'चा अर्थ जर ' मित्रांचा वध करू पाहणारा ' असा असता तर त्या अर्थी वरील प्रसंगानंतर दुर्योधनाला ' मित्रद्रुह् ' म्हणण्याची भरपूर संधी महाभारतकारांना होती; परंतु त्यांनी तसे काही म्हटलेले नाही. वरील प्रसंगानंतर दुर्योधनाविषयी बोलायचे झाले तर त्याला 'दुर्बुद्धि' (सकामो भव दुर्बुद्धे १.३८.२९ आणि *१५१५), ' अधर्मेण स्थित ' (यथा स्थितैरधर्मेण धार्तराष्ट्रैर्विवासिताः १.१३८.७), ' पाप ' (दिष्ट्या पापो धृतराष्ट्रस्य पुत्रः सहामात्यो न सकामोऽभविष्यत् १.१८३.८) अशी विशेषणे लावली आहेत. तसेच धृतराष्ट्राला ' दुरात्मन् ' म्हटले आहे (वयं तु धृतराष्ट्रेण सपुत्रेण दुरात्मना। विवासिताः १ १३८.२८). परंतु कौरवांच्या अयशस्वी प्रयत्नानंतर त्यांना 'मित्रद्रुह्' म्हटले नाही किंवा ते ' मित्रद्रोहा'चे पातक करू पाहत होते असेही म्हटले नाही. हे शब्दप्रयोग दुर्योधनाने द्यूताच्या अटींचा भंग केल्यावर झाले आहेत ही गोष्ट त्या शब्दांचे अर्थ निश्चित करताना लक्षात ठेवण्यासारखी आहे.

आता, ज्या एका दुसऱ्या संदर्भाविषयी आपणास माहिती सांगीन असे म्हटले ती सांगतो.

महाभारताच्या आश्वमेधिकपर्वाच्या (१४) सुरुवातीस मरुत्त राजाची हकीकत व्यासाने युधिष्ठिराला सांगितली आहे. युद्धानंतर युधिष्ठिराने अश्वमेध करावा असे त्याला सुचविण्यात आले. परंतु

नुकतेच फार मोठे युद्ध संपले होते. सर्वत्र हलाखीची स्थिती होती. अशा वेळी यज्ञासाठी लागणारे द्रव्य कसे गोळा करावे हा युधिष्ठिरापुढे मोठा प्रश्न होता. व्यासांना त्याला सांगितले की हिमवत् पर्वतावर मरुत्त राजाच्या यज्ञात मिळालेले खूपसे धन ब्राह्मणांनी तिथेच टाकले आहे. ते त्याने घेऊन यावे. तेव्हा त्या राजाची हकीकत युधिष्ठिराने विचारल्यावरून व्यासांनी ती सांगितली आहे. अङ्गिरस् ऋषीला दोन पुत्र होते, त्यांची नावे बृहस्पती व संवर्त. ह्या दोन भावांत स्पर्धा असे. मोठा भाऊ जो बृहस्पती त्याच्याकडून वारंवार त्रास होऊ लागल्यामुळे संवर्त सर्व गोष्टींचा त्याग करून वनात राहू लागला. इन्द्राने असुरांचा पराभव केल्यावर बृहस्पतीला आपला पुरोहित म्हणून निवडले. अविक्षित् राजाच्या मृत्यूनंतर मरुत्त राज्य करू लागला. त्याची व इन्द्राची चढाओढ सुरू झाली. इन्द्र कोठल्याही तऱ्हेने मरुत्तापेक्षा वरचढ ठरेना. इन्द्राला भीती वाटली की पूर्वी मरुत्ताच्या आजाचे पौरोहित्य अंगिरस् करीत असल्याने मरुत्तही बृहस्पतीला पुरोहिताचे काम करण्यास विनवील. तेव्हा त्याने बृहस्पतीला बोलावून घेतले व सांगितले की तो जर इन्द्राचे प्रिय इच्छीत असेल तर त्याने मरुत्ताचो देवकार्ये व पितृकार्ये करू नयेत. 'एक मला तरी निवड, किंवा मरुत्ताला तरी, पण दोघांचेही पौरोहित्य तू करता कामा नये' असे स्पष्टच इन्द्राने बृहस्पतीला सांगितले. हे ऐकल्यावर बृहस्पतीने थोडा विचार केला व तो इन्द्राला म्हणाला : "देवेशा, तू निर्धात अस. मी ह्यापुढे कधीही मर्त्य मानवासाठी यज्ञपात्र हाती धरणार नाही (समाश्वसिहि देवेश नाहं मर्त्याय कर्हिचित् । ग्रहीष्यामि स्रुवं यज्ञे १४.५.२४). इन्द्र आणि बृहस्पती यांच्यांत झालेला हा संधी ऐकल्यावर राजा मरुत्ताला राग आला. त्याने एक यज्ञ करण्याचे ठरविले आणि त्याचे पौरोहित्य बृहस्पतीने करावे म्हणून विनंती करण्यास तो बृहस्पतीकडे गेला. परंतु बृहस्पतीने इन्द्राजवळ जी प्रतिज्ञा केली होती ती त्यास सांगून त्याला नकार दिला. निराश होऊन परतत असताना वाटेत मरुत्ताची व नारदाची गाठ पडली. राजाची सर्व हकीकत ऐकल्यावर नारदाने त्याला बृहस्पतीच्या धाकट्या भावास संवर्तास पुरोहित करण्यास सांगितले. संवर्ताला कुठे व कसे गाठायचे ते सर्व नारदाने मरुत्ताला सांगितल्यावर, मरुत्ताने संवर्ताला गाठले आणि यज्ञात पुरोहित होण्यास विनंती केली. संवर्त प्रथम 'नाही' म्हणाला, पण राजाची हकीकत ऐकल्यावर तो पुरोहित होण्यास तयार झाला. पण त्याला मरुत्ताविषयी खात्री वाटत नव्हती. यज्ञ सुरू झाला की बृहस्पती व इन्द्र दोघेही संवर्त व मरुत्ताचा द्वेष करू लागतील हे त्याला ठाऊक होते. अशा वेळी मरुत्त इंद्रभयाने संवर्ताला सोडून जाणार नाही कशावरून ? म्हणून तो मरुत्ताला म्हणतो : "राजा, तू माझ्याकडेच स्थिरपणे राहशील, माझी संगत सोडणार नाहीस ह्याविषयीची माझी शंका दूर कर (स्थैर्यमत्र कथं ते स्यात् स त्वं निःसंशयं कुरु । १४.७.२१). त्या वेळी मरुत्त पुढील घोषणा करतो : "जोपर्यंत सूर्य उष्णता देत आहे, जोपर्यंत पर्वत आपापल्या जागी (स्थिर) आहेत, तोपर्यंत, हे राजा, जर मी तुला सोडून गेलो तर मला (चांगल्या) लोकांची प्राप्ती न होवो (यावत्तपेत्सहस्रांशुस्तिष्ठेरंश्चापि पर्वताः । तावल्लोकान्न लभेयं त्यजेयं संगतं यदि ॥ १४.७.२२). हे ऐकून संवर्ताचे समाधान झाले. हिमवान् पर्वतावरचे अमाप सोने कसे मिळवायचे ते त्याने मरुत्ताला सांगितले. त्याप्रमाणे सोने मिळवून मरुत्त यज्ञाची तयारी करू लागला. बृहस्पतीला जेव्हा हे वर्तमान कळले तेव्हा मरुत्ताचे ऐश्वर्य आणि यज्ञात संवर्ताला मिळणारे धन ह्याचा नुसता विचार करूनच तो कृश झाला आणि फिका पडला. बृहस्पतीची ही अवस्था पाहून इन्द्राने त्याला त्याच्या चिंतेचे कारण विचारले. बृहस्पतीने ते सांगितले आणि तो म्हणाला : "जेणेकरून संवर्त मरुत्ताचा यज्ञ करणार नाही असे काही तरी कर". तेव्हा इंद्राने प्रथम अग्नीला मरुत्ताकडे पाठवले आणि त्याने संवर्ताची संगती सोडून बृहस्पतीला पुरोहित करावे असा निरोप कळवला. परंतु मरुत्त प्रलोभनाला बळी पडला नाही व त्याने पक्षांतर केले नाही. काम न होताच अग्नी इंद्राकडे परतला. मग इंद्राने धृतराष्ट्र नावाच्या गंधर्वाला मरुत्ताकडे पाठवले. इंद्राचा निरोप होता की, मरुत्ताने बृहस्पतीला पुरोहित म्हणून निवडावे, किंवा वज्राचा प्रहार सहन करण्यास तयार रहावे. मरुत्ताने संवर्ताला सोडून न जाण्याचे वचन दिले आहे





अनुक्रमणिका

तरी गंधर्व धृतराष्ट्र इन्द्राचा निरोप म्हणून मरुत्ताने वचनभंग करावा असे सांगत आहे. अशा वेळी जर मरुत्त म्हणाला : "तुला, इन्द्राला... सर्वांना ठाऊक आहे की मित्रद्रोहाला प्रायश्चित्त नाही" (त्वं चैवैतद् वेत्थ पुरंदरश्च ... मित्रद्रोहे निष्कृतिर्वैयथैव नास्तीति लोकेषु सदैव वादः ॥ १४.१०.५), तर ह्यावरून हे स्पष्ट होते की गंधर्व धृतराष्ट्र मरुत्ताला जे काही करायला सांगत होता त्यात मित्रद्रोह होता. ह्या संदर्भात 'मित्रद्रोह' ह्या शब्दाचा अर्थ 'सुहृद्वध' असा असणे शक्य नाही हे आपणही ठरविले असेल. संवर्त व मरुत्त यांच्यांत मैत्री नाही. ते नुकतेच एकमेकांना भेटलेले असतात. दुसऱ्याविषयी मनात संशय यावा इतके ते एकमेकांना अपरिचित असतात. फार झाले तर त्यांना 'करारबंधू' (एकमेकांशी कराराने बांधले गेलेले, contract-partner) म्हणता येईल. आणि वादासाठी त्यांना एकमेकांचे मित्र मानले तरी येथे मित्राचा वध करण्यास कोणी कुणाला सांगत नव्हते. सांगितले जात होते ते मरुत्ताने संवर्ताची संगत न सोडण्याचे वचन दिले असले तरी ती सोडण्यास सांगण्याचे— म्हणजेच वचनभंग करण्याचे. इन्द्राच्या निरोपाप्रमाणे वागण्यात मरुत्ताच्या हातून मित्रद्रोह घडणार असला तर त्याचा अर्थ 'वचनभंग, करारभंग' असाच होऊ शकेल.

गीतेच्या श्लोकात जो 'मित्रद्रोह' शब्द आला आहे त्याचा 'सुहृद्वध' असा अर्थ दूरान्वयाने करणे शक्य आहे असे वादासाठी कुणी म्हणणे शक्य आहे. कारण कर्ण हा दुर्योधनाचा मित्र होता आणि युद्धात कर्ण मरण्याची शक्यता होती. परंतु त्या दृष्टीनेदेखील दुर्योधन सुहृद्वधाचे पातक डोळ्याआड करीत आहे असे कुणी म्हणणार नाही. मित्राच्या मृत्यूला तो कारणीभूत होत आहे असेच फार झाले तर कुणी म्हणेल. भीष्म दुर्योधनाला एकदा म्हणतातच की, दुर्योधन मित्रासह सर्वांच्या मृत्यूस कारणीभूत होणार आहे (सहमित्रमसद्बुद्धया जीविताद् भ्रंशयिष्यसि ५.१२३.६). पण मित्राच्या मृत्यूस कारणीभूत होणे निराळे, आणि सुहृद्वध करणे निराळे. कर्णाचा मृत्यू व्हावा म्हणून काही दुर्योधनाने युद्ध आरंभले नव्हते. मरुत्ताच्या गोष्टीत तर अशा दूरान्वयाने देखील सुहृद्वधाचा संभव दाखविता येत नाही. ह्या गोष्टीत 'मित्रद्रोह' म्हणजे 'वचनभंग, करारभंग' हाच अर्थ आहे.

महाभारतात, तसेच संस्कृत वाङ्मयात इतरत्रही 'मित्रद्रोहा'च्या ह्या अर्थासारखी आणखी काही उदाहरणे सापडणे शक्य आहे. प्रस्तुत व्याख्यानासाठी मी महाभारताचा थोडा भाग तपासला आहे.

आता फक्त एका गोष्टीकडे अंगुलिनिर्देश करायचा राहिला आहे. अवेस्तात 'मिथ्र' म्हणजे 'करार' आणि 'द्रुज्' म्हणजे 'फसवणे, खोटा करणे', परंतु संस्कृतात 'मित्र' म्हणजे 'सुहृद्' आणि 'द्रुह्' म्हणजे 'इजा करणे, मारणे' असे अर्थ आहेत. तरीही नमुचिकथेत तसेच महाभारतात काही ठिकाणी 'मित्रद्रुह्' ह्या शब्दाचा 'करारभंग करणारा' असा अर्थ आहे हे आपण पाहिले. ह्यावरून असा निष्कर्ष निघतो, की भारत-इराणी संयुक्त काळात ह्या शब्दाला 'करारभंग करणारा' असा जो सर्वसाधारण अर्थ होता तो अवेस्तात तसाच राहिला, परंतु भारतात मात्र तो शब्द एक पूर्वापार चालत आलेली संज्ञा – an inherited technical term– ह्या स्वरूपातच शिल्लक राहिला. सर्वसामान्यपणे भारतात त्या शब्दाचा अर्थ 'मित्राला इजा करणारा' असा होऊ लागला. भारतात एका विशिष्ट अर्थी – 'करारभंग करणारा' ह्या अर्थी – ती एक पूर्वापार चालत आलेली संज्ञा असे त्या शब्दाचे स्वरूप असावे असे मी जे म्हणतो त्यासाठी एका गोष्टीकडे मी आपले लक्ष वेधू इच्छितो. महाभारतात 'मित्रद्रुह्' शब्दाचे प्रथमा अेकवचनी रूप जसे अपेक्षित आहे तसे, म्हणजे 'मित्रध्रुक्' असे आढळते. परंतु तैत्तिरीय ब्राह्मण व मैत्रायणी संहिता ह्या दोन ठिकाणी त्या शब्दाचे प्रथमा अेकवचनी रूप 'मित्रद्रुक्' असे आढळते, म्हणजे त्या रूपात 'ध्रु' नसून 'द्रु' आहे. अवेस्तात, त्या भाषेतील वर्णव्यवस्थेस अनुसरून, मिथ्र द्रुखुष्' असे रूप आहे, म्हणजे 'ध्रु' नाही 'द्रु' आहे. तेव्हा 'मित्रद्रुक्' ही एक 'करारभंग करणारा' ह्या विशिष्ट अर्थी पूर्वापार चालत आलेली संज्ञा आहे हे तर त्या शब्दाचे वैदिक वाङ्मयात जे संस्कृतास अनपेक्षित पण अवेस्ताशी सदृश असे रूप आढळते ते दर्शवीत नसेल ना ?

अनुक्रमणिका

“ भारतीय संविधानाची धर्मनिरपेक्षता, शासनाचा सर्वधर्मसमभाव आणि धर्मांतर ”

देवीदास मुळे

मीनाक्षीपूरम (तामीळनाडू) येथील हरिजनांनी सामूहिक रीत्या धर्मान्तर करून मुस्लिम धर्मात प्रवेश केला. या घटनेचे पडसाद सबध देशांत विविध पातळ्यांवर उमटले. वेगवेगळ्या क्षेत्रांतून अनेक प्रकारच्या प्रतिक्रिया व्यक्त करण्यात आल्या. परंतु या सर्व प्रतिक्रिया त्या त्या क्षेत्रातून निर्माण झालेल्या भावविवश (इमोशनल) व तात्पुरत्या होत्या असे वाटते. धर्मान्तराच्या या घटनेचा वस्तुनिष्ठतेने विचार व्हावयास पाहिजे. वरवर दिसणारी ही घटना अतिशय साधी असली, तरी तिची पाळेमुळे या देशाच्या सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक व राजकीय व्यवस्थेत सापडतील. धर्मान्तर ही बाब या देशात नवीन नाही. मोगल साम्राज्यात अनेक हिंदूंनी स्वखुषीने किंवा सक्तीने धर्मान्तर केल्याचे आढळते. तसेच ब्रिटिशांच्या काळातही अनेक हिन्दू ख्रिश्चन झाले. एवढेच नव्हे तर ना. वा. टिळकांसारख्यांना देखील धर्मान्तर आवश्यक वाटले. परंतु स्वातंत्र्योत्तर भारतात धर्मान्तराचे प्रकार तुरळकच घडले. म्हणून नुकत्याच झालेल्या सामुहिक धर्मान्तराचा विचार विविध दृष्टिकोणांतून करावा लागतो. धर्मान्तर करणे योग्य आहे काय? त्याचे परिणाम काय होतील आणि राज्याची त्याबाबतची भूमिका काय असावी? या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न या लेखात केला आहे.

धर्मान्तर करणे योग्य आहे काय ?

वास्तविक लोकशाही राज्यव्यवस्थेत हा प्रश्नच अप्रस्तुत आहे. येथे धर्म ही खाजगी बाब असून, कोणत्या व्यक्तीचा कोणता धर्म असावा? धर्म असावा की नसावा? (येथे धर्म म्हणजे केवळ आचारधर्मच अपेक्षित आहे, विचारधर्माच्या बाबतीत थोड्याफार फरकाने तथाकथित सर्व धर्म एकच आहेत.) हे ज्याचे त्याने ठरवावयाचे आहे इतर कोणत्याही व्यक्तीचा अथवा संस्थेचा यात संबंध येत नाही. यावरून धर्मान्तर हा पूर्णतः व्यक्तिगत प्रश्न आहे. ते योग्य की अयोग्य हे ज्याचे त्यानेच ठरवावयाचे आहे. परंतु ही झाली एक बाजू. व्यक्ती ही केवळ व्यक्ती असत नाही तर ती समाजाचाही एक घटक असते, तिच्या वैयक्तिक निर्णयाचे समाजात पडसाद उमटतात. समाजजीवनावर त्याचा परिणामही होत असतो. म्हणून तिच्या वैयक्तिक कृतीलादेखील एक सामाजिक अर्थ असतो. म्हणून जेव्हा अशा प्रकारे सामूहिक धर्मान्तर होते, तेव्हा त्याचे पडसाद सबंध समाजात उमटतात व त्याचा गांभीर्याने विचार करणे क्रमप्राप्त ठरते.

धर्मान्तर का झाले ?

मीनाक्षीपूरममधील व अशा अन्य सामूहिक धर्मान्तराचे मूळ कारण या देशाच्या राजकीय, सामाजिक, धार्मिक व आर्थिक पद्धतीत (सिस्टम्) शोधावे लागते.

भारतात राहणारा बहुसंख्य समाज हा स्वतःला ‘हिन्दू’ म्हणवतो. त्या खालोखाल मुस्लिम, बौद्ध, ख्रिश्चन, जैन, शीख, पारशी इ. धर्मांचेही लोक आहेत. बहुसंख्य समाज व प्राचीन विचारपरंपरा हिन्दुमताची असल्यामुळे येथील सामाजिक पद्धत प्रामुख्याने याच धर्माने घडविली आहे. ‘हिन्दू’ या धर्माबाबत बोलावयाचे झाल्यास स्वतः हिन्दू लोकच ‘हिन्दू’ या शब्दाच्या अर्थाबद्दल साशंक आहेत. हिन्दू ही एक आशियन संस्कृती आहे येथपासून तो धर्मापर्यंन्त त्याचे अनेक अर्थ काढले जातात. हिन्दू हा धर्म मानला तरी, हा धर्म ख्रिश्चन, बौद्ध किंवा मुस्लिम धर्माप्रमाणे एकखांबी (एक धर्म, एक देव, एकच उपासनामार्ग, असा) नाही. हिन्दू धर्मात

अनेक संप्रदाय, देवदेवता, आचारपद्धतींचा पुरस्कार केला आहे. म्हणून हा धर्म सामान्य माणसाच्या आकलनापलीकडेच राहिला आहे. हिन्दू धर्मातील अस्पृश्यता व विषमता ही तर सर्वश्रुतच आहे. चातुर्वर्ण्य व्यवस्था आणि त्यातून निर्माण झालेली कडवी जातिव्यवस्था हिन्दुसमाजास सतत एकमेकांपासून दूरच नेत गेली. धर्माविषयीचा अभिमान व आस्था यातून कमी होत गेली. अतिथीला देवासमान मानावे असे सांगणारा हा धर्म स्वतःच्याच बांधवांना दूर लोटत गेला. परिणामतः समाजाचा फार मोठा वर्ग ज्ञानापासून व माणुसकीच्या वागणुकीपासून वंचित राहिला. आधुनिक शिक्षणपद्धतीने शिक्षणाची द्वारे सर्वांना खुली करून दिली. त्यामुळे या समाजात वैचारिक जागरूकता निर्माण होऊ लागली. दुर्दैवाने स्वातंत्र्योत्तर चौतीस वर्षानंतरही हिन्दुसमाजातील ही विषमतेची बीजे नष्ट होऊ शकलेली नाहीत. स्वगृही प्रवेश मिळविण्यासाठी त्यांना लढा द्यावा लागतो. जेथे माणुसकीची वागणूक मिळत नाही तेथे राहण्यात तरी काय अर्थ आहे ? अशा प्रकारची विचारधारा धर्मान्तराच्या पाठीमागे असणार नाही, असे म्हणता येणार नाही.

हिन्दू धर्मात माणुसकीची वागणूक मिळत नाही म्हणून इतर धर्मात जायचे, हा मार्ग वरवर जरी सोपा वाटत असला तरी जगातील कोणताही धर्म विषमतेच्या शापातून मुक्त नाही. म्हणून धर्मांतरितांना तेथे माणुसकीची व समानतेची वागणूक दिली जाईल याची मुळीच शाश्वती नाही. परन्तु अशा प्रकारची जाणीव धर्मान्तर करणाऱ्या लोकांना आहे काय ? नसेल तर का नाही ? व ती जाणीव करून देण्याची जबाबदारी कुणाची आहे ? धर्मान्तर करणारा हा वर्ग दलित असून आर्थिकदृष्ट्या मागासलेल्या वर्गातील आहे. म्हणजे उपेक्षा, दारिद्र्य आणि अज्ञान या तिन्ही गोष्टींना तेथे आश्रय मिळालेला आहे. हजारो वर्षांपासून उपेक्षित ठेवलेला हा वर्ग आजही त्याच अवस्थेत आहे. त्याचीच परिणती हे धर्मान्तर नसेल कशावरून ? दारिद्र्यात विवेकाची जाणीव फार थोड्या लोकांना असते. भूक लागली म्हणजे माणसाचा विवेक काम करीत नाही. या परिस्थितीचा फायदा घेऊन हितशत्रू आपले काम साधतात. परन्तु येथे धर्मान्तर करणाऱ्या लोकांमध्ये चांगली परिस्थिती असणारे लोक होते, म्हणून केवळ दारिद्र्य हे या धर्मान्तराचे कारण होऊ शकणार नाही.

धर्मान्तर का झाले, याचे निश्चित उत्तर देता येणे कठीण आहे. परन्तु वर सांगितल्याप्रमाणे अनेक शक्यता पडताळून पाहाव्या लागतात. यांपैकी कोणतेही कारण का असेना, त्यास हिन्दूच जबाबदार आहेत. केवळ इतर धर्मांमध्येदेखील अस्पृश्यता व विषमता आहे म्हणून हिन्दूदेखील ती तशीच ठेवणार आहेत काय ? दुसऱ्यांचे दोष दाखविण्याऐवजी आत्मपरीक्षण करणे हा मार्गच सोईस्कर होईल. हिन्दूंची सर्वसमावेशकता जोपर्यंत प्रत्यक्षात येत नाही, तोपर्यन्त हिन्दुधर्माला विघटित करणाऱ्या धर्मान्तरासारख्या घटनांवर काहीही भाष्य करण्याचा नैतिक अधिकार नाही.

धर्मान्तर आणि शासनाची भूमिका

धर्मान्तराची घटना घडल्यावर अनेक राजकीय पुढाऱ्यांनी त्यावर आपले मत व्यक्त केले आहे. नेहरूंपासून गांधींपर्यंत सर्व राज्यकर्त्यांची धर्माविषयीची भूमिका 'सर्वधर्म समभाव' अशीच राहिली आहे. डॉ. राधाकृष्णन व आचार्य विनोबा भावे यांनी ही भूमिका रूढ होण्यास हातभार लावला आहे. घटनेतील 'धर्मनिरपेक्षता' किंवा 'सेक्यूलर' या शब्दाचा असा चुकीचा अर्थ काढल्यामुळे राज्याला याबाबतची स्वतःची भूमिका अजून स्पष्ट करता आलेली नाही. राज्याची धर्माबाबतची भूमिका काय असावी हे समजून घेण्यासाठी घटनेला कोणत्या प्रकारची धर्मनिरपेक्षता अपेक्षित आहे याचा विचार करणे सयुक्तिक ठरेल.

अ) धर्मनिरपेक्षतेची भूमिका स्पष्ट करणाऱ्या घटनेतील तरतुदी

संविधानातील खालील कलमे आपली धर्माविषयीची भूमिका स्पष्ट करतात.

१) प्रस्तावनेत 'सेक्यूलर' शब्द समाविष्ट केला आहे.

२) कायद्यासमोर सर्व नागरिक समान आहेत. (कलम १४)

३) धर्म, वंश, जात, लिंग किंवा जन्मस्थान यांपैकी कोणत्याही कारणास्तव पक्षपात करण्यास मनाई. (कलम १५, १६)

अनुक्रमणिका

४) अस्पृश्यतेचे उच्चाटन व ती कोणत्याही स्वरूपात पाळणे गुन्हा आहे. (कलम १७)
५) सामाजिक हित व सुधारणा आणि इतर मूलभूत हक्क यांच्या मर्यादित धर्मस्वातंत्र्य. (कलम २५)
६) धार्मिक आणि धर्मादाय संस्था स्थापन करून त्या चालविण्याचे स्वातंत्र्य. (कलम २६)
७) कोणत्याही विशिष्ट धर्मास उत्तेजन देण्यासाठी किंवा तो जिवंत ठेवण्यासाठी कर आकारण्यास मनाई. (कलम २७)
८) सरकारी शिक्षणसंस्थांत धर्माचे शिक्षण देण्यास मनाई. अनुदानित संस्थेत धर्मशिक्षण घेण्याची किंवा प्रार्थनेत सहभागी होण्याची सक्ती करण्यास मनाई. (कलम २८)
९) सरकारी किंवा अनुदानित शिक्षणसंस्थेत धर्म, वंश, भाषा, जात यांपैकी कोणत्याही कारणास्तव प्रवेश नाकारण्यास मनाई. (कलम २९)
१०) धार्मिक किंवा भाषिक अल्पसंख्याकांना शिक्षणसंस्था स्थापन करण्याचा व चालविण्याचा आणि अनुदानाच्या बाबतीत समान वागणुकीचा हक्क. (कलम ३०)
११) भारताच्या सर्व नागरिकांना लागू होईल असे समान नागरी विधेयक अस्तित्वात आणण्याचा शासनास आदेश. (कलम ४४)
१२) शेती व पशुसंवर्धन यांचा आधुनिक व शास्त्रीय धर्तीवर विकास घडवून आणण्याचा आणि गायी, वासरे व इतर दुभत्या व भारवाहू प्राण्यांच्या पैदाशीत सुधारणा घडवून आणण्याचा व त्यांच्या कत्तलीस बंदी घालण्याचा आदेश. (कलम ४८)

कलम १४ ते ३० मुलभूत हक्कांची हमी देतात, तर कलम ४४ व ४८ ही शासनाची धोरणविषयक मार्गदर्शक तत्त्वे आहेत. या सर्व कलमांवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते की, भारताच्या संविधानाची कोणत्याही धर्मसप्रदायास मान्यता नाही. कोणत्याही विशिष्ट धर्मास ते उत्तेजन देत नाही एवढेच नव्हे तर समाजसुधारणेच्या किंवा लोकहिताच्या आड येणारे कोणत्याही धर्माचे धार्मिक तत्त्व / रुढी रद्द करण्याचा / त्यांवर बंधन घालण्याचा अधिकार आहे. संविधानाचा मध्यवर्ती घटक भारतीय नागरिक आहे; कोणताही धार्मिक अथवा प्रादेशिक गट नाही. म्हणूनच समान वागणुकीचा पुरस्कार केला आहे.

ब) सर्वधर्मसमभाव म्हणजे धर्मनिरपेक्षता नव्हे !

घटनेच्या वरील सर्व तरतुदींचा अर्थ 'सर्वधर्मसमभाव' असा काढला जातो शासन कोणत्याही धर्माचे स्वतंत्र अस्तित्व मानीत नाही. तर धर्मास शासनाचे मांडलिकत्व पतकरावयास लावते. समाजकल्याणाच्या आड येणाऱ्या कोणत्याही धार्मिक तरतुदीमध्ये बदल करण्याचा शासनास हक्क आहे. राज्यकारभारात धर्माला मुळीच स्थान नाही. धर्म ही नागरिकांची वैयक्तिक बाब आहे. नागरिक या नात्याने दिल्या गेलेल्या मूलभूत हक्कांमध्ये धर्मस्वातंत्र्याचा हक्क समाविष्ट आहे. इतर सर्व अधिकारांप्रमाणेच धर्मस्वातंत्र्याचा हक्कदेखील सामाजिक कल्याण व सुरक्षिततेसाठी मर्यादित केलेला आहे. येथे सर्वधर्मसमभावाचा प्रश्नच उद्भवत नाही. ज्याप्रमाणे संपत्तीच्या अधिकारावर मर्यादा घालताना 'सर्वसंपत्तीसमभाव' ठेवून श्रीमंतांना गरिबांच्या पातळीवर आणणे असे शासनाचे ध्येय असू शकत नाही, तर त्या अधिकारावरील मर्यादा, कायद्याच्या चौकटीत राहूनच सामाजिक विकासाची दिशा ठरविण्यासाठी वापरल्या जातात. त्याचप्रमाणे धर्मस्वातंत्र्यावर मर्यादा आणताना त्या सर्वधर्मसमभावातून आणल्या न जाता केवळ सामाजिक सुधारणा व सुरक्षिततेची गरज म्हणूनच आणल्या जातात. घटनेतील तरतुदींचा अर्थ योग्य प्रकारे न काढल्यामुळे 'सर्वधर्मसमभाव' ही शासनाची भूमिका राहिली आहे. कोणत्याही धर्माच्या लोकांना न दुखावता सर्वांना समान लेखणे ही भूमिका नजीकच्या राजकीय स्वार्थासाठी उपयुक्त असली तरी देशाच्या एकूण धोरणावर दूरगामी वाईट परिणाम करणारी ठरणार आहे. सर्वधर्मसमभावाच्या धोरणामुळेच समान नागरी कायदा येऊ शकलेला नाही. "पंढरीची पूजा, ईदची प्रार्थना" यांत शासनाचा सहभाग, नीतिशिक्षणाच्या बुरख्याखाली पारंपरिक आशयाचे धर्मशिक्षण इ. गोष्टींचा आग्रहपूर्वक पाठपुरावा केला जात आहे. कै. श्री. अ. भि. शहा यांनी म्हटल्याप्रमाणे "भारतीय संविधानाची धर्मविषयक भूमिका

अगोदरच संदिग्ध आहे आणि व्यवहारात ती दूषित होत गेली आहे. कारण भारतीय समाजात अजून मूलगामी प्रबोधन झालेले नाही. त्याचबरोबर आधुनिक युगाच्या आव्हानास तोंड देण्याची गरज आणि पाश्चात्त्य देशांतील सुधारलेल्या समाजाच्या आम्ही फार मागे नाही हे दाखविण्याची हौस यामुळे आपण अनेकदा हास्यास्पद ठरत असतो. आमचे शासन इहवादी आहे असा आम्ही टेंभा मिरवितो; परन्तु शासनाचा प्रत्येक कार्यक्रम, समारंभ भूमिपूजन आणि वेदपठणाने होतो. (पहा– महाराष्ट्र टाइम्स ५ सप्टें. १९७५) 'सेक्यूलर स्टेट'च्या कोणत्याच तत्त्वात हे बसत नाही. तसेच सर्वधर्मसमभावाच्या तत्त्वातही बसत नाही; कारण तसे असेल तर शासनाच्या प्रत्येक कार्यक्रमाची सुरुवात अनेक धर्मांच्या मंत्रांनी करावी लागेल.

क) शासनाचा हस्तक्षेप – मर्यादा

वरील चर्चेवरून हे लक्षात येईल की, सर्वधर्मसमभावाची भूमिका शासनाच्या दृष्टीने विसंगत तर आहेच; परन्तु समाजाची निरोगी वाढ करण्यासाठी उपयुक्त ठरणारी नाही. सर्व धर्मांबद्दल समभाव ठेवावयाचा असेल, तर (समाजकल्याणाच्या आड येणाऱ्या) धर्माधर्मांतील विरोधी तरतुदींचे काय? कुटुंब नियोजनाचे धोरण, एक पत्नीत्वाचा कायदा या गोष्टी कधीच अंमलात आणता येणार नाहीत. मंदिर, मसजिद, चर्च, बुद्धविहार अशा सर्वच ठिकाणी पूजा करण्यासाठी 'पुजारीमंत्रीच' शासनाला नेमावे लागतील. यासाठी सर्वधर्मसमभावाची भूमिका हे उद्दिष्ट ठेवून समाजकल्याण करण्याऐवजी समाजकल्याणाच्या उद्दिष्टाला प्राधान्य व त्यानुसार धर्माकडे दृष्टिक्षेप टाकायला हवा.

मग प्रश्न असा उत्पन्न होतो की, नुकत्याच झालेल्या सामुहिक धर्मान्तराबाबत शासनाची भूमिका काय असावी? या घटनेचा परिणाम हा व्यक्तीपुरता मर्यादित नाही; तर तो सामाजिक आहे. परन्तु शासनाच्या काही मर्यादा आहेत त्या अशा की, कोणत्याही एका विशिष्ट धर्माच्या लोकांनी अमुक एक धर्म स्वीकारला म्हणून शासनाला हस्तक्षेप करता येणार नाही. हिंदूने मुसलमान किंवा बौद्धाने ख्रिश्चन होऊ नये असे काही शासन सांगू शकणार नाही; पण सामाजिक सुरक्षिततेच्या दृष्टिकोणातून या घटनेला काय अर्थ आहे, हे शोधण्यासाठी न्यायाधिशाच्या भूमिकेतून शासनाला चौकशी करावी लागेल. धर्मान्तर बळजबरीने करविले काय? पैशाचा लोभ दाखवून हे धर्मान्तर झाले काय? धर्मान्तरासाठी परदेशी पैसा वापरला गेला काय? इ. प्रश्नांवर चौकशी केंद्रित करून योग्य ती भूमिका घ्यावी लागेल. परन्तु या संदर्भात शासनापेक्षा सामाजिक व धार्मिक संस्थांची जबाबदारीच जास्त आहे.

सामाजिक व धार्मिक संस्थांची जबाबदारी

धर्मान्तरासारख्या घटनांच्या संदर्भात धार्मिक कार्यास वाहून घेतलेल्या सामाजिक व धार्मिक संस्थांची जबाबदारीच मोठ्या प्रमाणावर आहे. दुर्दैवाने असे म्हणावे लागते की हिंदूंच्या धार्मिक संस्था अजून परंपरागत, बुरसटलेल्या विचारातून बाहेर पडण्यास तयार नाहीत. धर्माची शिकवण आणि व्यवहार यांत धार्मिक संस्थांनी तरी फारकत करायला नको. हिन्दूंच्या धार्मिक संस्था म्हणजे 'भिक्षुकशाही'चे अड्डे आहेत; तर मंदिरे सामान्यांना गंडविण्याची केंद्रे बनली आहेत. मीनाक्षीपूरमच्या घटनेवरून तरी हिन्दूंनी काही बोध घ्यायला हवा. ह्या पार्श्वभूमीवर हरिजन खेडी दत्तक घेण्याचा हिन्दू मठाधिपतींचा निर्णय स्वागतार्हच आहे. परन्तु त्यासाठी सर्व हिन्दू मठाधिपतींनी एकत्र येऊन योजनाबद्ध कार्यक्रम आखावयास पाहिजे. हिन्दूंची सर्वसमावेशकता व्यवहारात सिद्ध झाल्याशिवाय सामान्यांच्या मनांत धर्माबद्दल आदर निर्माण होणार नाही. "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः" अशा निव्वळ उपदेशाने धर्माबद्दल प्रेम राहण्याचे दिवस आज नाहीत. 'माणसा'सारखेच जगायला मिळणार असेल तर धर्माशिवाय जगता येईल असाही विचार करणारा वर्ग निर्माण होत आहे. धर्माने माणुसकीचा त्याग केला तर माणसालाही धर्माचा त्याग करावा लागेल. मीनाक्षीपूरमचे सामूहिक धर्मान्तर सर्वच धर्मप्रेमींना एक आव्हान आहे.

ग्रंथ-परीक्षण*

साता उत्तराची कहाणी : ग प्र. प्रधान; मौज प्रकाशन, मुंबई; १९८१; पृ ४९५; किं. ७५ रु.

वेगवेगळ्या सात राजकीय पक्षांत सुमारे चाळीस वर्षे काम करणारे सात मित्र योगायोगाने त्यांच्या कॉलेजशिक्षणाच्या काळापासून एकत्र आलेले आहेत. या सातांचे एकमेकांशी मित्रत्वाचे व जिव्हाळ्याचे संबंध आहेत. वेगवेगळ्या पक्षांच्या आकर्षणाने संस्कारक्षम वयातच त्यांच्या राजकीय निष्ठा दृढ झालेल्या आहेत. आपण स्वीकारलेल्या विचारसरणीमुळे आपल्या जीवनाला आशय प्राप्त झाला आहे आणि आपल्या धडपडीला आकार आलेला आहे अशी त्यांची धारणा आहे. या सातही मित्रांच्या बाबतीत नजरेत येणारी पहिली गोष्ट अशी की हे सर्व मित्र आपल्या पक्षाशी व पक्षीय तत्त्वज्ञानाशी अतिशय प्रामाणिक आहेत. दुसरी गोष्ट अशी की आयुष्यात सत्तासंपत्तीच्या प्रलोभनांना ते कधीही बळी पडलेले नाहीत. तिसरी गोष्ट अशी की आपल्या देशावर त्यांची खरी खरी माया आहे. १९३७–३८ सालापासून अगदी आजतागायत, म्हणजे जवळजवळ अर्धशतक आपापल्या पक्षाचे निष्ठापूर्वक काम करणारे हे सर्वजण खरे खरे देशभक्त आहेत.

मधू खानोलकर सोशलिस्ट आहे तर वसंत वैद्य कम्युनिस्ट आहे. नारायण सामंत हा मूळचा गांधीवादी, पुढे भूदान चळवळीला आयुष्यभर वाहून घेणारा कार्यकर्ता आहे. गजानन जोशी सुरवातीचा आर. एस. एस. चा कार्यकर्ता, पुढे जनसंघाचे काम करतो आहे. हे चौघेजण त्यांच्या पक्षांचे सर्ववेळ कार्यकर्ते आहेत. श्रीपतराव शे. का पक्षाचे प्रतिनिधित्व करतो तर खैरमोडे रिपब्लिकन पक्षाला साहाय्य होणारे काम करतो. एम. आर (मदन रणदिवे) रॉयिस्ट आहे; पण पुढे रॅडिकल डेमोक्रेटिक पक्षच बरखास्त झाला तरी ती विचारसरणी त्याच्या मनात पूर्णपणे रुजलेली आहे. असे हे सात मित्र राजकीय पक्षांचे व समाजपरिवर्तनाचे काम करताना दिसतात. श्रीनिवास गोखले हा या सर्व मित्रांच्या धडपडीकडे केवळ प्रेक्षक म्हणून पाहणारा एक निरीक्षक आहे. या सात मित्रांप्रमाणे कोणत्याही एका विचारसरणीला गोखलेने आपली निष्ठा वाहिलेली नाही, कारण तो त्याचा स्वभावच नाही. असे हे आठ मित्र एकत्र येतात, गप्पा मारतात, चर्चा, वादविवाद करतात, एकमेकांना पत्रे पाठवतात; अशा गप्पांची, चर्चांची अवतरणे, एकमेकांना लिहिलेली पत्रे आणि काही ठिकाणी निवेदने यांची अतिशय संगतीपूर्ण रचना करून प्रा. ग. प्र. प्रधान यांनी 'साता उत्तराची कहाणी' हा महत्त्वाचा ग्रंथ लिहिलेला आहे.

सामान्यपणे १९४० ते १९८० या कालखंडातील राजकीय घटना व समाजपरिवर्तनाच्या दिशा या ग्रंथाने दृष्टिपथात घेतलेल्या आहेत. किंबहुना महाराष्ट्रीय कार्यकर्त्यांच्या दृष्टिकोनातून १९४० ते ८० या काळातील भारतीय राजकारण व समाजकारण वैचारिक पातळीवर या ग्रंथात आविष्कृत झालेले आहे. या काळात आपल्या देशात अनेक घडामोडी झाल्या आणि प्रचंड परिवर्तने घडली. स्वातंत्र्यप्राप्ती व फाळणी, म. गांधींचा खून, साने गुरुजींची आत्महत्या, गोवा मुक्तिसंग्राम, भाषावार राज्यपुनर्रचना, संयुक्त महाराष्ट्राचा लढा, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी केलेला बौद्ध धर्माचा स्वीकार, चीनचे आक्रमण, पं. नेहरूंचा मृत्यू, पाकिस्तानशी संग्राम, सात सार्वत्रिक निवडणुका, आघाडीचे राजकारण, जनता पक्षाची स्थापना आणि विघटन, जयप्रकाशजींचा मृत्यू या व अशा अनेक प्रसंगांतून जाताना

---

* नवभारताच्या माहे मार्च, १९८२ च्या अंकातील सव्यापसव्य ह्या कथासंग्रहाचे परीक्षण श्रीमती माधुरी ब्रह्मे (अभ्यागत संपादक, मराठी विश्वकोश कार्यालय वाई,) ह्यांनी लिहिले होते. अनवधानाने त्यांचे नाव देणे राहून गेले, ह्याबद्दल दिलगीर आहोत. 'धग' ह्या कथासंग्रहाचे परीक्षण श्रीमती भाग्यश्री पंडित ह्यांचे. –संपादक

अनुक्रमणिका

सर्व राजकीय पक्षांची कसोटी लागली आणि त्यांची अपूर्णताही जाणवली. परंतु त्याच वेळी सत्तासंपत्तीच्या प्रलोभनांना बळी न पडता जे अनेक अनामिक कार्यकर्ते आपापल्या पक्षाचे निष्ठापूर्वक काम करीत राहिले त्यांच्यामुळेच हे पक्ष टिकून राहिले. या सर्वांच्या वाटचालीचा एक वैचारिक आढावा म्हणून या ग्रंथाकडे पाहिले पाहिजे.

मुळात आपल्याकडे परखड आणि वैचारिक पातळीवरचे राजकीय लेखन दुर्मिळच असते. त्यामुळे अगदी मुळापासून राजकीय तत्त्वज्ञान (Political philosophy) आपल्याला समजावून घेता येईल, या अपेक्षेने. कोणत्याही पक्षात रस व आकर्षण नसलेल्या माझ्यासारख्या वाचकाच्या मनातही या ग्रंथाबद्दल कुतूहल निर्माण होते. सुरवातीच्या काही पानांतून, सुभाषबाबूंनी सुरू केलेल्या आझाद हिंद सेनेच्या अधिकाऱ्यांवर चालू असलेल्या खटल्यात भुलाभाई देसाईंनी केलेले आर्ग्युमेंट, मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे टॉक्स व डेहराडूनच्या कँपमध्ये त्यांनी मांडलेली मानवतावादाची सूत्रे, कॉम्रेड रत्निनारायण यांनी एका गुप्त बैठकीत केलेले भाषण, पक्ष विसर्जित करणे कसे अपरिहार्य आहे यासंबधी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी समजावून दिलेली रॉय यांची भूमिका, अशा काही जागा या ग्रंथातील खोल राजकीय विचारांचा गाभाच व्यक्त करतात. बेचाळीसच्या चळवळीच्या निमित्ताने उठून दिसलेले गांधीजींचे व्यक्तिमत्त्व आणि या चळवळीकडे अनेक पक्षांच्या, विशेषतः कम्युनिस्ट पक्षाच्या दृष्टिकोनातून केलेले समीक्षण वाचकाला वैचारिक खाद्य पुरवते. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर स्वातंत्र्याचा आनंद व फाळणीचे दुःख या दोहोंचे वैचारिक भावविश्वही चांगले आविष्कृत झालेले आहे.

स्वराज्यानंतर या देशाचे सुराज्य करण्यासाठी देशातले सगळे पक्ष कामाला लागतात, स्थिर होऊन वाटचाल करू लागतात. यानंतर मात्र सर्वच पक्षांतील चर्चा सैद्धांतिक स्वरूपाच्या आणि शास्त्रीय पातळीवरच्या वाटत नाहीत. असे का व्हावे ?

या देशातला स्वातंत्र्यपूर्वकाल हा एक झपाटलेला काळ होता. या काळातले नेतृत्वही तसेच तोलामोलाचे होते. या झपाटलेल्या काळाचा प्रभाव हे या कसाचे पहिले कारण म्हणून सांगता येईल. दुसरे कारण या ग्रंथातले जे सात कार्यकर्ते आहेत त्यांच्या प्रामाणिकपणाबद्दल (sincerity) आदर व्यक्त करूनही ते सर्वजण दुय्यम दर्जाचे नेते आहेत हे असण्याची शक्यता आहे. या पुस्तकाच्या लेखनातील स्थलकाल आणि व्यक्ती प्रत्यक्षातल्या खऱ्या आहेत म्हणूनच लेखनात त्यांच्या संभाषणांतील अवतरणे आलेली आहेत. मात्र हे सात कार्यकर्ते अनामिक आहेत असा उल्लेख केलेला आहे. खानोलकर, वैद्य, सामंत, जोशी, एम. आर., श्रीपतराव व खैरमोडे ही नावे प्रत्यक्षातली आहेत की नाहीत हे मला माहिती नाही, हे माझे राजकीय क्षेत्रातले फार मोठे वैयक्तिक अज्ञान समजावे. नावे खरीखोटी असल्याने फारसा तात्त्विक प्रश्न निर्माण होण्याचे कारण नाही. पक्षापक्षांचे तत्त्वज्ञान खालच्या कार्यकर्त्यांपर्यंत पाझरत कितपत आलेले आहे एवढाच अंदाज आपल्याला करता येईल, आणि कार्यकर्त्यांची वैचारिक खोली कितपत आहे हे लक्षात येईल यासाठीच फक्त हा उल्लेख केला (वास्तवाची एक सोय म्हणूनही लेखकाने हे कार्यकर्ते अनामिक ठेवले असतील.). पक्षाची बांधीलकी गृहीत धरूनही वैयक्तिक रीत्या स्वतःच्या पक्षाच्या तत्त्वज्ञानाची परखड चिकित्सा या कार्यकर्त्यांना जमत नाही असे दिसते. इतर पक्षांच्या विचारसरणींची चिकित्सासुद्धा ते स्वतःच्या पक्षाच्या दृष्टिकोनातूनच करताना दिसतात.

या देशातल्या प्रत्येक पक्षाच्या दृष्टिकोनाचे काही संकेत अगदी रूढ झालेले आहेत असे दिसते. कम्युनिस्ट कार्यकर्ता इथे भूदान चळवळीचे विचार समजावूनच घेऊ शकत नाही. संघाचे विचार तर थट्टेवारीच नेण्यासारखे आहेत हे तो गृहीतच धरतो. रशिया व चीनधार्जिणेपण करण्यात या देशातल्या कम्युनिस्टांची हयात गेली. आपल्याला नको असलेल्या किंवा मान्य नसणाऱ्या गोष्टींना साम्राज्यवादी, भांडवलशाहीचे हस्तक, शोषण करणारा वर्ग अशी नावे द्यायची, मध्यमवर्गीयांना पेटी बूर्ज्वा म्हणायचे, प्रत्येक घटनेकडे वर्गीय दृष्टिकोनातूनच पाहायचे, अगदी साहित्य, कलांच्या विश्वाकडेही या दृष्टिकोनातूनच पाहायचे ही आपल्या देशातल्या कम्युनिस्टांची रीतच होऊन बसलेली आहे. साम्यवादी विचारसरणी असलेल्या, 'नेसेसिटि ऑफ आर्ट्स'

हे पुस्तक लिहिणाऱ्या फिशर (Fischer) या जर्मन लेखकाने कलेच्या संदर्भात किती मूलभूत चर्चा केलेली आहे हे आपल्याकडील साम्यवादी कार्यकर्ते समजूनही घेणार नाहीत. पुरोगामी आणि प्रतिगामी हे शब्द तर वापरून वापरून इतके गुळगुळीत झालेले आहेत की कोणती गोष्ट पुरोगामी समजायची व प्रतिगामीत्व कोणत्या गोष्टीत असते या बाबतीत सामान्य माणूस गोंधळूनच जावा. कारण यांना विरोधी असणाऱ्या लोकांना हे प्रतिगामी म्हणणार व यांच्या बाजूच्या लोकांना ते पुरोगामी म्हणणार. स्टॅलिनने प्रतिस्पर्ध्यांच्या कत्तली केल्या तरी क्रांतीसाठी हे आवश्यकच होते असेच हे आपले मत मांडणार. याउलट, संघाचा कार्यकर्ता स्वतः कितीही निष्ठावान असला तरी साम्यवादी विचारसरणी तो समजावून घेऊ शकत नाही. धर्म, हिंदुत्व, आसेतूहिमाचल पसरलेली भारतीय संस्कृती अशा काही केवळ संज्ञांत आणि भोंगळ विचारसरणीच्या कैफातच तो मश्गुल झालेला दिसतो. शे. का. पक्षाच्या श्रीपतरावच्या मनात ' ग्रामीण आणि शहरी ' असे काही चमत्कारिक पूर्वग्रह कायमचे ठाण मांडून बसलेले दिसतात. तुमच्या तत्त्वज्ञानातले आपल्याला काही कळत नाही, मी आपला शिपाईगडी आहे असे म्हणणारा श्रीपतराव व प्रत्येक प्रश्नाकडे वर्णीय दृष्टिकोनातूनच पाहणारा खैरमोडे यांच्या विचार करण्याच्या पद्धतीतच एक प्रकारची जातिनिष्ठता पदोपदी जाणवते. मग अगदी धनंजयराव गाडगीळ आणि वि. म. दांडेकर यांच्या अध्यक्षीय समारोपालाही जिभेचा पट्टा वगैरे म्हणायचे, पुणे या गावाबद्दलही उगीचच राग व्यक्त करायचा, अशा त्यांच्या प्रतिक्रिया व्यक्त होताना दिसतात. धर्मांतराने समाजाचे सर्व प्रश्न सुटू शकतील काय, अशासारख्या एखाद्या मूलभूत प्रश्नाची चिकित्सा खैरमोडे करताना दिसत नाही. अर्थात श्रीपतराव व खैरमोडे यांच्या अशा भूमिका तयार होण्यास काही कारणेही आहेत; पण तत्त्वतः तरी या कारणांच्या अतीत पोहोचणे त्यांना पेलत नाही असे दिसते. मार्क्सने बिचाऱ्याने आपले सिद्धांत लिहून ठेवले; पण त्यांचे अर्थ लावणाऱ्यांनी व या सिद्धांताचे उपयोजन करणाऱ्यांनी जगातच जे काही करून ठेवले आहे त्याचे केवळ पुस्तकी (Bookish) आकलन आपल्याकडल्या कार्यकर्त्यांच्या विचारसरणीवर परिणाम करते असे दिसते. मार्क्स व गांधी यांचा एकत्र विचार केला पाहिजे असे आचार्य जावडेकरांना वाटले, आणि त्यांनी आपल्या 'आधुनिक भारत' या ग्रंथातून सत्याग्रही समाजवादाची एक वेगळी भूमिका मांडली. पण आपल्याकडे गांधीवादी व सर्वोदयवादी तसे एकाकलीच असल्याचे दिसते, आणि कम्युनिस्ट दुसऱ्या टोकाची भूमिका घेताना दिसतात. त्यामुळे इथल्या सोशलिस्ट पक्षातील कार्यकर्त्यांना ही समन्वयाची भूमिका तत्त्वतः पटलेली असूनही प्रत्यक्षात उतरवणे जमलेले दिसत नाही. त्यांचे अनुयायीत्व कमी पडताना दिसते. म्हणजे इथे प्रत्येक पक्ष दुसऱ्या पक्षाला समजावून घेताना कमी पडतो असे दिसते.

याचा अर्थ पक्षीय विचारसरणीत अर्धसत्येच सांगितलेली असतात असे मानायचे काय ? पक्षाची बांधीलकी कार्यकर्त्याला स्वतःच्या कामात मुरड घालायला लावते, काही वेळेला पक्षाचे तत्त्वज्ञान कार्यकर्त्याला आंधळे बनवते किंवा दृष्टिकोनाच्या झापडी निर्माण करते, किंवा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींनी म्हटल्याप्रमाणे पक्ष ही शेवटी एक शृंखलाच बनते, हे सत्य जागतिक पातळीवरचे मानायचे काय ? कारण अनुभव घेणारे इथले कार्यकर्ते केवळ भारतीय आहेत असे नव्हे तर महाराष्ट्रीय आहेत. कोणताही पक्ष स्थापन करणारे व्यक्तिमत्त्व थोर असते. काही माणसे पक्षापेक्षाही मोठी असतात. या ग्रंथातील सातही कार्यकर्ते विरोधी पक्षांचे आहेत. स्वातंत्र्यानंतर या देशात झालेल्या सात निवडणुकांत एकमेव अपवाद सोडल्यास या देशातल्या जनतेने कुठल्याही विरोधी पक्षाला भरघोस कौल दिलेला नाही. यामुळे पक्षीय विचारसरणीच तोकडी असते असे मानायचे की त्या त्या पक्षाचे नेतृत्वच कमी पडले असे मानायचे ? पक्ष हा समाजपरिवर्तन व राजकारण यांचे एक साधनच असतो. त्याने साध्याची जागा घेतली की व्यापक विचार खुंटतो असे म्हणता येईल. हा ग्रंथ वाचत असताना असे अनेक मूलभूत प्रश्न निर्माण होतात, आणि त्यांची उत्तरे वाचकाला पर्यायाने मिळाल्यासारखी वाटतात हे या ग्रंथाचे यशच म्हणावयास हवे.

अनुक्रमणिका

१९४० ते १९८० या कालखंडाचा हा इतिहास नव्हे, हे पुस्तक लिहिताना आपला तो उद्देश नाही असे स्पष्टपणाने लेखकानेच प्रस्तावनेत नमूद केलेले आहे. या कालखंडातील विविध चळवळींत सहभागी होताना वेगवेगळ्या राजकीय पक्षांतील व पंथांतील कार्यकर्त्यांच्या मनांत जी आंदोलने झाली त्यांचे चित्रण करणे हे आपले उद्दिष्ट असल्याचे त्यांनी म्हटलेले आहे. जी विचारसरणी या कार्यकर्त्यांनी स्वीकारली तिच्या आधारानेच त्यांनी निष्ठापूर्वक अविरत धडपड केली, आनंदाने व सहजपणाने हाल-अपेष्टा सोसल्या आणि या विचारसरणीच्या प्रकाशात अनेक समस्यांची उत्तरे शोधली. पक्षीय बांधीलकीने त्यांचे जीवनच व्यापून गेले. हे सर्व कार्यकर्ते सतत बेहोशीत जीवन जगले. अपयश, उपेक्षा, दारिद्र्य यांची क्षिती त्यांना कधी वाटली नाही. त्यांच्या पक्षांतच जेव्हा मतभेद झाले, मार्ग भिन्न झाल्यामुळे सहकाऱ्यांबरोबर जेव्हा ताटातूट झाली, ज्या भूमिकेचे अभिनिवेशाने समर्थन केले होते ती भूमिकाच त्यांच्या पक्षाने जेव्हा सोडली, त्यावेळी उठलेली वादळे, लेखकाने फार चांगली टिपलेली आहेत. पक्ष आणि व्यक्ती स्थलकालाने जखडलेल्या असल्याने विचारसरणीची गुंतागुंत निर्माण होते. त्यामुळे पक्षीय विचारसरणी आणि आयुष्यातले यशापयश यांच्यांतील अनुबंधामुळे निर्माण होणारे विचारविश्व व भावविश्व हा या पुस्तकाचा खरा विषय आहे, आणि हे भावविश्व उभे करण्यात लेखक कमालीचा यशस्वी झालेला आहे.

केवळ वैचारिक बांधीलकी व्यक्त करताना केवळ राजकीय तत्त्वज्ञानाचे (Political philosophy) विश्लेषण झाले असते तर हा ग्रंथ कमालीचा रुक्ष होण्याची भीती होती. कारण केवळ सैद्धांतिक विवेचन बऱ्याच वेळा अपरिहार्यपणे विद्वत्जड होत असते. या ग्रंथाच्या लेखकाने तसे होऊ दिलेले नाही, हे या पुस्तकाचे फार मोठे यश आहे. अनुभव घेणाऱ्या व्यक्ती या शेवटी हाडामांसाची, तुमच्या-आमच्यासारखी जिवंत माणसेच असतात, त्यामुळे त्यांच्या मनांतले भावविश्व हेच शेवटी त्यांच्या आयुष्याचे सार असते, हा धागा लेखकाने सबंध पुस्तकात कुठेही दुर्लक्षिलेला नाही. या पुस्तकाच्या पानापानांतून विचारविश्व व भावविश्व यांचे एक सुमधुर चित्र वाचकापुढे उभे राहते, ते यामुळेच.

तत्त्वज्ञान आणि माणूस यांचा अनुबंध राखल्याने राजकीय जीवनातला एक वेगळाच जिव्हाळा या पुस्तकात प्रकट झाला आहे. हा जिव्हाळा निर्माण होण्याचे महत्त्वाचे कारण या सात मित्रांमधली एकमेकांबद्दलची आपुलकी फार चांगली व्यक्त झालेली आहे. किंबहुना मित्रत्वाचे अतूट नाते या पुस्तकाच्या सर्वच पानांत प्रसन्नपणाने भरून राहिलेले आहे. या सर्व मित्रांमध्ये दोघेजण अविवाहीत आहेत. बाकीच्या सर्वांना त्यांच्या कार्यात साहाय्यभूत होणाऱ्या बायका मिळालेल्या आहेत. उपजीविकेसाठी स्वतः धडपडून पतीच्या कार्यात समरस होणाऱ्या या स्त्रिया म्हणजे पुरुषाच्या कर्तृत्वाला आदिम असा आधार आहेत. ही चित्रणे या पुस्तकात फार महत्त्वाची आहेत असे मला वाटते. या स्त्रियांची चित्रणे या पुस्तकात अजिबातच नसती तर इथले पुरुष म्हणजे रुक्ष चर्चा करणारी मशीन्स वाटली असती. यांच्या चित्रणामुळे सर्व आशयातच एक प्रकारचा कौटुंबिक जिव्हाळा निर्माण झालेला आहे. त्यांच्यांतला मोकळेपणा प्रसंगात सुखावून जातो. या भावविश्वाच्या प्रकटीकरणातही लेखकाने तारतम्य सोडलेले नाही. बैठकीच्या सुरवातीला किंवा बैठक संपतासंपता अशा भावच्छटा व्यक्त झाल्याने वाटेतून जाताजाता एखाद्या नैसर्गिक सुगंधाचा शिडकावा व्हावा तसे हे चित्रण वाटते.

जवळजवळ अर्धशतकाच्या या काळात या मित्रांनी विविध प्रश्नांची उत्तरे शोधली. त्यांच्या पिढीतील ध्येयवादी माणसांप्रमाणे त्यांच्या आंतरिक प्रकाशाच्या आधाराने त्यांनी वाटचाल केली. त्या वाटचालीत काही समस्या सुटल्या, काही नव्या निर्माण झाल्या. काही प्रश्न अनुत्तरित राहिले, काही उत्तरे मिळाली. ही उत्तरे शोधताना हे सर्वजण स्वतःशी प्रामाणिक होते हे मात्र जाणवल्याशिवाय राहत नाही. यश आणि अपयश हे व्यावहारिक मोजमाप यांच्या आयुष्याला लावता येणार नाही. ज्या वृत्तीने ते जगले ती वृत्ती महत्त्वाची आहे. घटनांपेक्षा घटनांत सहभागी होणाऱ्या व्यक्तींच्या मनांची आंदोलने पाहणे जास्त महत्त्वाचे असते.

अनुक्रमणिका

जीवनातील विसंगती आणि आंतरिक सुसंगती यांचा गोफ कसा विणला जातो हे पाहण्यात अनिर्वचनीय आनंद असतो. देशाचे, समाजाचे भले व्हावे यासाठी विशिष्ट तत्त्वाशी हे मित्र एकनिष्ठ राहिले. जीवन हे इतक्या गुंतागुंतीचे आहे की त्यांच्या विचारधारा, त्यांची तत्त्वे अपुरी पडली. गेल्या चार दशकांच्या खडतर वाटचालीतून घडलेली ही साता उत्तरांची कहाणी व्यावहारिक अर्थाने सुफल नाही, ती अपूर्णही आहे; पण आपले मन या कहाणीत गुंतले आहे, कारण ती अनामिकांची संघर्षगाथा आहे अशी आपली भूमिका श्रीनिवास गोखले यांनी समारोपाच्या पत्रात मांडलेली आहे. मला वाटते, श्रीनिवास गोखले यांची भूमिका हीच लेखकाची भूमिका आहे. शेवटी पक्ष बरोबर, व्यक्ती बरोबर की प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती बरोबर हे ठरविणे अवघड असते. या सर्वांचा साकल्याने निर्माण होणारा अनुभव आणि हा अनुभव घेणारे मानवी मन हेच महत्त्वाचे असते. त्यामुळे या कार्यकर्त्यांचे भावविश्व टिपण्यात प्रा. प्रधान अतिशय यशस्वी झालेले आहेत असे म्हटले पाहिजे.

'साता उत्तराची कहाणी' हे कोणत्या प्रकारचे लेखन मानायचे? या सबंध लेखनाला फार चांगला घाट लाभलेला आहे. हे इतिहासाचे पुस्तक नव्हे, आणि ही कादंबरीही नव्हे असे लेखकाने सुरवातीलाच स्पष्ट केलेले आहे. तसे हे विचारांचे भावविश्वच होय. विचारसंघर्षातील नाट्य आपल्याला विलोभनीय वाटते असे त्यांनी म्हटलेले आहेच. शिवाय वा. म. जोशांच्या कादंबरीलेखनातील काव्यशास्त्रविनोदाची लेखकाची आठवण औचित्यपूर्ण वाटते आणि पुस्तकाच्या मथळ्यातील कहाणी हा शब्दही साभिप्राय वाटतो. हेतुपूर्वक केलेले वैचारिक पातळीवरचे गंभीर लेखन लालित्याच्या पातळीवर व्यक्त करणे ही आधुनिक गद्यलेखनातील नवी दिशा आहे. डॉ. अनिल अवचट यांचे एकमेव उदाहरण आतापर्यंत सांगता येण्यासारखे होते. आता प्रा. प्रधानांचे हे लेखनही अशा दुर्मिळ लेखनप्रकारामध्ये मोलाची भर घालणारे ठरेल याबद्दल शंका वाटत नाही.

—मधु कुलकर्णी

समर्थ दर्शन : संपा. शा. गो. मुद्गल, श्री. र. कावळे व अनिरुद्ध कुलकर्णी; प्रकाशक प्राचार्य दांडेकर वाङ्मय प्रकाशन मंडळासाठी कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. ३६२; किं. ३५ रुपये.

श्री समर्थ रामदास स्वामी यांच्या ३०० व्या पुण्यतिथिनिमित्त लिहिलेल्या चिकित्सक लेखांचा हा संग्रह पुण्याच्या मान्यवर संस्थेने– कॉन्टिनेन्टल प्रकाशनाने– प्राचार्य दांडेकर धार्मिक, शैक्षणिक व सांस्कृतिक वाङ्मय प्रकाशन-मंडळासाठी, प्रकाशित केलेला आहे.

हे सर्व लेख अभ्यासपूर्ण आहेत. मराठीतील जाणकारांच्या सिद्धहस्त लेखणीतून ते उतरलेले आहेत. या सर्व लेखातील विशेषता म्हणजे त्यांतील विविधता. आधुनिक सामाजिक संदर्भातील नवी आव्हाने पेलण्यास समर्थांची शिकवण कितपत उपयोगी पडेल, याचा शोध घेत घेत यातील सर्व लेख लिहिलेले आहेत, हा या संग्रहाचा विशेष आहे. आणि याला कारणही आहे. महाराष्ट्रातील संतपंचायतनात समर्थांचे आगळेपण विशेषत्वाने सर्व विचारवंतांच्या लक्षात भरते, हे ते कारण होय.

समर्थांची ही आगळी जीवनदृष्टी डॉ फडकुले यांनी आपल्या लेखात समर्थपणे विशद केली आहे. ते म्हणतात, 'रामदासांच्या आरंभकाळातील वाङ्मयातून संसारविषयक निंदेचे काही उतारे काढून अन्य संतांहून त्यांची प्रपंचाची भूमिका निराळी नाही, असे सांगण्यात येते; पण प्रवृत्ती, पराक्रम आणि पौरुष या मूल्यांवर त्यांनी दिलेला भर हाच मुख्यत: लक्षात घ्यावा लागतो. खरे रामदास त्यातच सामावलेले आहेत.' आणि हे खरेच आहे. अहो ! 'मारिता मारिता मरावे' अशी क्षात्रवृत्ती जोपासणारा संदेश भगवान श्रीकृष्णानंतर अगदी निःसंकोचपणे देणारा असा संत, हा आपल्या आगळेपणाने उठून दिसत नाही, असे कोण म्हणू शकेल? त्या काळच्या भयानक दुर्दशेने रामदासांचा ऊर फाटून जातो व ते लोकांना निष्क्रियपणे ही दुर्दशा पाहत न बसता 'देवद्रोही तितुके कुत्रे। मारूनि घालावे परते। देवदास पावती पुत्र। यदर्थी

संशय नाही ।। असा निर्वाणीचा आदेश देऊन, थंड झालेल्या समाज-मनात ते वन्ही चेतवितात. ते म्हणतात, ' साहेबास लोटांगणी जावे व नीचासारखे व्हावे । आणि देवास न मानावे । हे कोण ज्ञान ? ' पण, वर्णानां ब्राह्मणो गुरुः, म्हणून टेंभा मिरविणारे ' ब्राह्मण बुद्धीपासून चेवले । आचारापासून भ्रष्टले । गुरुत्व सांडून जाले । शिष्य शिष्यीचे ' अशी स्थिती सभोवार पाहिल्यावर, त्यांच्या मनाची लाही झाली. विश्वाची चिंता वाहणारे त्यांचे मन त्यांना आक्रोशून सांगू लागले, अरे ! आता रणांगणातून पळून जायचे नाही. तसे केलेस तर ' धर्म गेलाच ' म्हणून समज. या विचारमंथनातून त्यांना साक्षात्कार होतो, आता, ' मराठा तितुका मेळवावा । आपला महाराष्ट्रधर्म वाढवावा, येविषयी न करिता तकदा । पूर्वज हासती ।। '

येथे त्यांची दृष्टी संकुचित नाही. सर्व महाराष्ट्र व त्यातील सर्व लोक हे ' मराठे ' आणि त्यांची संघटना बांधावी असे ते आवर्जून सांगतात.

समर्थांना ब्राह्मणांचे पक्षपाती म्हणून त्यांची हेटाळणी करण्याचा विचारवंतांत एक प्रघात आहे. तो किती खोटा आहे, हे रामदासांच्या सर्व समाजधुरिणांस ' मराठा तितुका मेळवावा ' अशी संघटना बांधा या आवाहनावरून स्पष्ट दिसते. त्यांना जाणीव होती की समाजाचे नेतृत्व ब्राह्मण व क्षत्रियांच्या हाती परपरेने आलेले आहे; तेव्हा तत्कालीन समाज-परिवर्तनाचे आव्हान, हाच वर्ग पेलू शकेल म्हणूनच ते ब्राह्मणांना म्हणतात, ' राज्य नेले म्लेंछ क्षेत्री । गुरुत्व नेले कुपात्री ' अशी वृत्ती समाजधारणेस उपयोगी नाही. पोटाची खळगी भरण्याकरिता लाचारी सोडून द्या. ' दावलमलकास जाऊ नका, पीरास भजू नका, तुरुक स्वेच्छेने होऊ नका. ' राज्यकर्त्यांच्या भीतीने किंवा त्यांना खूष करण्याकरिता ' आपणची भ्रष्टावे ' अशी वृत्ती दाखवू नका. तसे केल्यास ' बहुत जनांस भ्रष्टविल्याचे दूषण तुम्हाला लागेल. ' याकरिता तुमचा धर्म ब्राह्मणाची मुख्य दीक्षा । मागितली पाहिजे भिक्षा । ओं भवति या पक्षा । रक्षिले पाहिजे ' हे त्यांनी ब्राह्मणांच्या मनावर ठसविण्याचा प्रयत्न केला आहे. भिक्षाहारी तो मोकळा राहू शकतो, तो विश्वाचा संसार करण्यास मोकळा राहू शकतो, हाच विचार त्यांनी ब्राह्मणवर्गापुढे मांडला आहे. त्यातूनच त्यांनी महंतांची संघटना बांधली आहे.

हे महंत ज्ञानी व निस्पृहवृत्तीचे पाहिजेत यावर त्यांचा कटाक्ष होता. हा महंत लोकसंग्रही व समर्पित वृत्तीचा असावा, हीही महंतांची वैशिष्टे त्यांनी मानली आहेत. लोकसंग्रहाला भिक्षावृत्ती अधिक अनुकूल ठरते. ' भिक्षामिषे लोक पारखावा ' ' नित्य-नूतन हिंडावे उदंड देशाटन करावे '. ह्या वृत्तीने ब्राह्मणांनी वागावे, आणि ' देव मस्तकी धरावा । हलकल्लोळ करावा ' ' उत्तम गुण तितुके घ्यावे । घेऊन जनांस शिकवावे । उदंड समुदाय करावे । परी गुप्तरूपे ।। युक्तिबुद्धीने भरावे । जाणते करूनि विखरावे । नाना देसी ।। ' असा धर्मप्रचार व राष्ट्र-बांधणी या दोन उद्देशांतून त्यांनी ब्राह्मणांची स्तुती केली आहे. त्याबरोबरच ते भ्रष्ट होत चालले आहेत, याची जाणीव देऊन त्यांची निर्भर्त्सनाही केली आहे आणि त्यांच्या अस्मितेला आव्हान देऊन राष्ट्रबांधणीच्या कार्यात मोठा सहभाग द्यावा असे त्यांना आवाहन केले आहे.

' मराठा ' संघटना बांधून, महाराष्ट्रधर्म वाढवून या आनंदवन भुवनात-भारतात– सर्वत्र विजिगीषू क्षात्रवृत्ती निर्माण करावी, अशी त्यांची जीवितदृष्टी आहे. अशा महामानवाचे ' ब्राह्मणांचा पक्षपाती ' अशा शब्दांनी मूल्यमापन करणे, हे काही मोठ्या बुद्धीचे लक्षण नव्हे, असे मला वाटते. ते ब्राह्मण्याचे, क्षात्रवृत्तीचे पक्षपाती होते, ब्राह्मणांचे व उच्चवर्णीयांचे पक्षपाती नव्हते. जेव्हा जेव्हा ते ब्राह्मणांच्या स्तुतीपर एखादे वाक्य उच्चारतात, तेव्हा तेव्हा ' ब्राह्मण्य ' हे श्रेष्ठ आहे, असाच त्यांचा अभिप्राय असतो. हा अभिप्राय श्री. मनोहर शिरवाडकरांनी आपल्या लेखातून चपखलपणे मांडला आहे.

या लेखसंग्रहातील बहुतेक विचारवंतांनी तत्कालीन सामाजिक संदर्भात ' चातुर्वर्ण्य योग्य की अयोग्य ' हा ज्वलंत प्रश्न नव्हता, हे मान्य केलेच आहे. यामुळेच ज्ञानेश्वर–तुकारामादी वारकरी पथीय संतांनीही चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेचे समर्थनच केले आहे. तुकारामासारखे संतही ब्राह्मणनिंदा करणाऱ्या अधमाचा जन्म, त्याच्या आईचा अंत्यजाशी अनैतिक संबंध आल्याने झाला असला पाहिजे असे स्पष्टपणे म्हणतात. ' चोखा मेळादी ' अस्पृश्यवर्गातील संतांनी

आपल्या पददलित स्थितीबद्दल पांडुरंगाजवळ गाऱ्हाणे गायिले आहे; पण त्यांनीदेखील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थे-बद्दल बंडाचा झेंडा उभारला आहे, असे नाही.

या सर्वच संतांनी अध्यात्म-क्षेत्रात उच्चनीचतेला वाव दिला नाही. सर्व वर्णांतील स्त्रीपुरुष या क्षेत्रात समसमान आहेत, असे आपले साक्षात्कारी मत नोंदविले आहे. समर्थही याला अपवाद नाहीत. ते म्हणतात,

'भेटो कोणी येक नर धेड महार चांभार
त्याचे राखावे अंतर या नाव भजन ।'

याबरोबरच त्यांना स्पर्शास्पर्शभेदही मान्य नव्हता हे त्यांच्या 'ऐसे कैसे रे सोवळे, जे शिवता होतसे ओवळे' या असा भेद मानणाऱ्याची निर्भर्त्सना करणाऱ्या उद्‌गारांवरून स्पष्ट दिसते.

चाफळच्या राममंदिरात रामाच्या मूर्तीची प्राण-प्रतिष्ठा करण्याच्या वेळची एक आख्यायिका प्रचलित आहे. या राममंदिराच्या उभारणीत दलितसमाजाचा मोठा वाटा होता. प्राणप्रतिष्ठेच्या महोत्सवाच्या भोजनसमारंभात त्यांनी या सर्वांना आग्रहाने निमंत्रण दिले होते. पण ऐनवेळी या अस्पृश्यांच्या पंक्तीस स्पृश्यवर्ग, विशेषत: ब्राह्मणवर्ग बसण्यास तयार होईना. त्यांची पंगत वेगळी असावी असा यांचा आग्रह होता. पण रामदासांनी तो मानला नाही. त्यावेळच्या संदर्भात, असे करणे कोणी निंद्य मानले नसते. ही गोष्ट रामदासांच्या मनात असलेली शूद्रातिशूद्रांबद्दलची अनुकंपाच दर्शविते.

सध्याच्या राजकारणात, तसेच समाजकारणात जातिसंस्थेचे उच्चाटन करण्यावर भर आहे. ते योग्यही आहे. पण या आजच्या संदर्भातून तीनशे वर्षांपूर्वीच्या सामाजिक प्रश्नांचे मूल्यमापन करणे योग्य ठरणार नाही. समाजात काही परिस्थितीमुळे वेळोवेळी निर्माण होणाऱ्या उच्चनीचतेवर त्या त्या काळच्या समाजधुरिणांनी हल्ले केलेले आहेत. अशा रीतीने या उच्चनीचतेची धार बोथट करण्याचा प्रयत्न इतिहासकाळात अनेकदा झालेला आहे. पण चातुर्वर्ण्यव्यवस्था संघटितपणे उखडून टाकण्याचा प्रयत्न आज ज्या प्रमाणात होतो आहे, तेवढ्या प्रमाणात पूर्वी झालेला नाही, हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे.

भगवान बुद्धाने असा प्रयत्न केला, असे म्हणण्याची हल्ली फॅशन झाली आहे. पण, त्याने जन्मजात चातुर्वर्ण्यावर हल्ला चढविला होता. वर्णाश्रम–धर्म-व्यवस्थेवर असा हल्ला चढविला नव्हता, असे आधुनिक काळातील महामानव डॉ. आंबेडकर यांनीच आपल्या 'शूद्र कोण ?' या ग्रंथात आवर्जून नमूद केलेले आहे, हे या संदर्भात लक्षात घेण्या-सारखे आहे. जन्मजात चातुर्वर्ण्यावर गीतेने व त्या-नंतर निर्माण झालेल्या भागवत-पंथानेही बुद्धाच्या अगोदर हल्ला चढविला होता, हेही येथे लक्षात घ्यावे लागते.

रामदास शिवाजीचे राजकीय गुरू नव्हते, असे एक विधान जातीय दृष्टिकोनातून केले जाते. याचीही या लेखसंग्रहात चर्चा येणे अपरिहार्यच होते. ती तशी आली आहे. ब्राह्मण जातीच्या लेखकांनी आपल्या जातीची प्रतिष्ठा वाढविण्याकरिता रामदासांना शिवाजीचे राजकीय गुरू केले, हे 'ब्राह्मणांचे कसब' आहे, असा हा जातिद्वेषावर आधारलेला आरोप आहे.

असा आरोप करणारे 'विचारवंत' हे राम-दासांचे 'आगळेपण' मान्य करितात. हे रामदासांचे आगळेपण, समाजात क्षात्रवृत्ती जोपासण्यात; आधी नेटका प्रपंच करावा, मग घ्यावे परमार्थविवेका, असे आग्रहाने प्रतिपादण्यात; जो प्रपंची खोटा तो परमार्थीही खोटा असे समाजास बजावण्यात; दैवाला दोष न देता, अचूक यत्न करण्यावर भर द्यावा असे जनमानसावर बिंबविण्यात आहे हेही सर्वांना मान्य आहे. मात्र, त्यांचे म्हणणे एवढेच की, समर्थ रामदासांचा शिवाजीच्या राजकारणाशी काही संबंध नव्हता. शिवाजीच्या दैनंदिन राजकारणात समर्थांच्या सल्ल्याशिवाय पान हालत नसे असा दावा समर्थ शिवाजीचे राजकीय गुरू होते असे मानणाऱ्यांचाही नाही. त्यांचे म्हणणे एवढेच की, शिवाजीच्या राजकीय उद्दिष्टांच्या सिद्धीस राम-दासांचे बहुमोल साहाय्य झाले होते. असे साहाय्य प्रत्यक्ष झाले की, अप्रत्यक्षरीत्या झाले हाही एक मुद्दा या वादात महत्त्वाचा असतो. या वादात आणखीही एका मुद्द्याचा परामर्श घ्यावा लागतो, तो असा : शिवाजीची रामदासांशी पहिली भेटच मुळी सन १६७२ च्या एप्रिल महिन्यात झाली;

अनुक्रमणिका

त्यामुळे समर्थ शिवाजीचे राजकीय गुरू होते, हे विधान लटके ठरते.

शिवाजीचे राजकीय उद्दिष्ट काय होते, हे येथे समर्थांच्या शब्दांतच उद्धृत करतो.

'तुमचा मुख्य धर्म राज्य साधन करून धर्मस्थापना, देव ब्राह्मणांची सेवा, प्रजेची पीडा दूर करून पालन रक्षण करावे. हे व्रत संपादून त्यात परमार्थ करावा'. ज्ञानवृद्ध इतिहाससंशोधक सेतु माधवराव पगडी आपल्या लेखात यावर भाष्य करिताना म्हणतात, 'ही वाक्ये अजोड आहेत.'

यावरून हेही स्पष्ट व्हावे की, समर्थांच्या डोळ्यांपुढेही हेच उद्दिष्ट होते. याकरिताच मराठ्यांची संघटना बांधून, महाराष्ट्रधर्म वाढविण्याची प्रेरणा ते सर्वांना देतात. याबरोबरच 'सामर्थ्य आहे चळवळीचे। जो जो करील तयाचे। परंतु तेथे भगवंताचे। अधिष्ठान पाहिजे।' चळवळ करा पण ती सत्प्रवृत्तीवर आधारा, असा इशाराही ते सर्वांना देतात. 'बहुत लोक मेळवावे। एक विचारे भरावे। कष्ट करोनि घसरावे। म्लेंछावरी। आहे तितुके जतन करावे। पुढे आणिक मिळवावे। महाराष्ट्र राज्य करावे। जिकडे तिकडे।' समर्थांची 'महाराष्ट्र राज्य' करण्याची दृष्टी व शिवाजीचे उद्दिष्ट अगदी एकच होते यात संशयाला जागा नाही. समर्थ प्रतापगडच्या भवानीस सवाल करितात, 'दुष्ट संहारिले मागे। ऐसे उदंड ऐकितो। परंतु, रोकडे काही। मूळ सामर्थ्य दाखवी ॥ येकचि मागणे आता। द्यावे ते मजकारणे। तुझा तू वाढवी राजा। सीघ्र आम्हाचि देखता॥ या रोकडचा सवालाच्या पाठीमागची भूमिका 'हिंदवी स्वराज्य व्हावे, ही श्रींची इच्छा' या शिवाजीच्या भूमिकेशी एकात्मता दाखविते.

या भूमिकेतूनच समर्थ चाफळखोऱ्यात राहून जीवनाच्या सर्व अंगांना स्पर्श करणारी महंतसंघटना बांधीत होते. या संघटनेचे उद्दिष्टच मुळी 'मराठा तितुका मेळवावा' हे होते. या संघटनेद्वारा शिवाजीला आपले राजकीय उद्दिष्ट साधण्यास समर्थांनी साहाय्य केले. मग, तुम्ही ते प्रत्यक्ष केले की अप्रत्यक्ष रीत्या केले अशा शुष्क वादात रस घेतला, म्हणून समर्थांचे शिवाजीला साहाय्य झाले, हे नाकारता येणार नाही.

समर्थांच्या या 'महाराष्ट्रधर्म' वाढविण्याच्या पार्श्वभूमीवर समर्थांची व शिवाजीची प्रत्यक्ष भेट केव्हा झाली हा मुद्दा गौण ठरतो. तथापि, या वादाचा सुसंवाद दर्शविण्याकरिता, त्याची चर्चा येथे प्रस्तुत आहे.

कागदोपत्री पुराव्यावरून समर्थांची व शिवाजीची पहिली भेट सन १६७२ च्या एप्रिलात झाली असे काही पंडितांचे मत आहे. येथे हे लक्षात घ्यावे लागते की, अशा महत्त्वाच्या व्यक्तींबाबत नेहमीच निर्णायक स्वरूपाचा कागदोपत्री पुरावा मिळतोच असे नाही. अहो ! ज्याच्या नावावरून विक्रमसंवत आजतागायत गेली २०३८ वर्षे अव्याहत चालत आलेला आहे, त्याच्याविषयी 'कागदोपत्री' पुरावा नाही. म्हणून पाश्चात्त्य पंडितांनी अशी व्यक्ती झालीच नाही, असा पवित्रा घेतला; आणि त्याचीच री आपले भारतीय पंडित ओढीत आहेत. अगदी अलीकडे भारतीय पंडित या प्रश्नाबाबत निराळी भूमिका घेत आहेत, ही सुदैवाची गोष्ट आहे. जेथे कागदोपत्री पुरावा मिळत नाही, तेथे परिस्थितिजन्य, फार काय परंपरेने चालत आलेल्या दंतकथांचा पुरावा ग्राह्य मानावा, असे पाश्चात्त्य इतिहासज्ञांचे मत आहे. समर्थांच्या जीवनाचे सूत्र तर 'अखंड येकांत ठेवावा ... उदंड करी गुप्तरूपे। भिकाऱ्यासारिखा स्वरूपे ... राजकारण बहुत करावे। परंतु ते कळोच नेदावे' असे एकांतात राहून गुप्तपणे बहूत राजकारण करण्याचे ते या बाबतीत आणखी एक पथ्य सांगतात, 'इशारतीचे बोलता नये। बोलायचे लिहो नये.' समर्थांचे वागणे तर 'आधी केले मग सांगितले'. असा हा 'उत्कट भव्य तेचि घ्यावे। मळमळीत अवघेचि टाकावे। निस्पृहापणे विख्यात व्हावे। भूमंडळी॥'– निस्पृह पण सावधानपणे अखंड राजकारण करणारा महामानव शिवाजीच्या कार्यात जे जे अवश्य व शक्य, ते ते तो करीत असला पाहिजे, हे जे परंपरेने मानले जाते, तेच ऐतिहासिक सत्य आहे, हे ग्राह्य धरलेच पाहिजे.

समर्थ आपल्या वयाच्या ३७ साव्या वर्षी म्हणजे सन १६४५ च्या सुमारास आपली भारतभ्रमंती पुरी करून जांबला मातेला दिव्यदृष्टी देऊन कृष्णाखोऱ्यात आपले कार्य करू लागले. त्यांचे वास्तव्य बरीच वर्षे शिवथरघळीत होते. या घळीतून

राजगड, रायगड व तोरणा हे किल्ले दिसतात. या तोरण्यावरच शिवाजीने आपल्या राज्य-बांधणीच्या कार्याची मुहूर्तमेढ रोवली. या घळीपासून अवघ्या २ फर्लांग अंतरावर कुप्रसिद्ध चंद्रराव मोऱ्याचा वाडा होता. समर्थ या घळीत राहायला आल्यावर २।३ वर्षांतच शिवाजीराजाने चंद्रराव मोऱ्यास ठार मारले व आपल्या स्वराज्यबांधणीच्या कार्यातील एक मोठा अडसर दूर केला. ही घटना सन १६५६ च्या सुमाराची. ही काय समर्थांना ठाऊक नसावी ? गुप्तपणे उदंड कार्य करणाऱ्या समर्थांचे शिवाजी महाराजांना या कार्यात प्रत्यक्ष साहाय्य झाले असावे, असे निर्णायक रीत्या मानण्याइतपत हा समर्पक परिस्थितिजन्य पुरावा आहे. समर्थ व शिवाजी हे दोघेही महामानव. एकाच ध्येयाने प्रेरित झालेले हे दोघेही एकमेकांच्या अगदी जवळ राहत असताना, व कार्य करीत असताना ह्या दोघांनी, एकमेकांची विचारपूस केली नसेल, एकमेकांची भेट घेतली नसेल, असे मानणे म्हणजे, आमच्याजवळ कल्पनाशक्तीचा पूर्ण अभाव आहे अशी कबुलीच देण्यासारखे नाही का ? अशा बोलक्या घटनांचा अन्वयार्थ न लावता 'कागदोपत्री' पुराव्याचा मागोवा घेत बसणे, याला इतिहास-संशोधन म्हणता येणार नाही.

हे सारे इतिहासंशोधक, समर्थांचा व महाराजांचा, सन १६७२ ते १६८० या काळात अगदी निकटचा संबंध होता, हे निर्विवादपणे मान्य करतात. आणि तेच, कवी भूषण (सन १६७४), बखरकार सभासद (सन १६९६) यांनी तसेच इतर काहींनी समर्थांचा आपल्या ग्रंथांतून नुसता उल्लेखही केला नाही याविषयी आश्चर्य व्यक्त करितात. ज्या काळात या दोघा महापुरुषांचा घनिष्ट संबंध होता, त्याच काळातील लेखक जर या संबंधांचा उल्लेख करीत नाहीत, तर इतरत्र या संबंधाविषयी 'कागदोपत्री' पुरावा मिळत नाही, यावरून त्या दोघांची पहिली भेट 'सन १९७२ एप्रिल 'च्या पूर्वी झालीच नाही, या म्हणण्यात काय हशील आहे ?

समर्थ राजकारणी संत होते व समर्थांचे जनजागरणाचे राजकारण शिवाजीच्या राजकारणास साहाय्यभूत ठरले हे निश्चित. मग ते शिवाजीचे राजकीय गुरू होते की नाही असला निरर्थक वाद उपस्थित करण्यात अर्थ नाही.

या लेखसंग्रहातील चर्चा समर्थांच्या चरित्रावर चिकित्सक दृष्टीला भरपूर खाद्य पुरविते यात संशय नाही.

समर्थांच्या उत्तुंग व्यक्तिमत्त्वातील लोभसवाणे पैलू विशद करणारे या संग्रहातील सारेच लेख समर्थ लेखणीतून उतरलेले आहेत. तथापि, त्यातील प्रा. जाधवांचा ' आनंदवनभुवन : एक सांस्कृतिक अन्वयार्थ ' हा लेख महाराष्ट्र-संस्कृतीची घडण हेरताना मार्गदर्शक ठरावा. श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांचा ' आधुनिकता आणि समर्थांची प्रस्तुतता ' हा एक या संग्रहातील आगळा लेख आहे त्यांनी समर्थांच्या स्थलकालातीत प्रतिभेचे रोचक दर्शन घडविले आहे. समर्थांची ' यत्न तो देव जाणावा ' ही धारणा आधुनिकांना रुचावी अशीच आहे पण अनिरुद्धांनी ' अचूक यत्न तो देव आणि चुकीचा यत्न तो दैत्य ' हा समर्थांना अभिप्रेत असणारा अर्थ अचूक शब्दांत विशद करून आपल्या सखोल अभ्यासाची प्रचीती आणून दिली आहे. त्यांचे समर्थांच्या 'यत्नवादावरील भाष्य मुळातूनच अभ्यासले पाहिजे. ' यत्न, सामर्थ्य, संघटना व विवेकी नेतृत्व ' ही समाजाला सतत उन्नतोपथावर नेणारी चतुःसूत्री आहे. ही समर्थांची शिकवण आधुनिकांनाही मोहविणारी आहे हे अनिरुद्धांनी मार्मिक शब्दांत या लेखात मांडले आहे. या संग्रहातील हा लेख अभ्यासला पाहिजे, इतका सरस वठला आहे. प्रा. रावसाहेब कसबे यांचा ' समर्थकालीन सामाजिक प्रश्न व समर्थांची आधुनिक प्रतिमा ' हा लेखही आपल्या वेगळेपणाने वाचकांचे लक्ष वेधून घेतो व त्याला विचार करायला लावतो.

या संग्रहास छोटीशीच पण समर्थांच्या शिकवणीचे सार ' अध्यात्मयुक्त व्यवहारवाद ' या अचूक शब्दांत व्यक्त करणारी समर्थभक्त प्रा. के. वि. बेलसरे यांची प्रस्तावना लाभली आहे.

आपल्या या देशाचे वैभवशाली, पराक्रमी असे ' आनंदवन भुवन व्हावे, हे समर्थांचे उत्कट व भव्य स्वप्न आपणा सर्वांस प्रेरणा देणारे ठरो. अशा प्रय-

त्नास वाहिलेला हा ३७८ पृष्ठांचा संग्राह्य लेख-संग्रह सध्याच्या सर्वंकष महागाईच्या काळात अवघ्या ३५ रुपयांत उपलब्ध करून दिल्याबद्दल कॉन्टिनेन्टलचे श्री. अनंतराव कुलकर्णी यांचे अभिनंदन करतो.

– श्री. द. कुलकर्णी

'दिगंत' : (काव्य) अनुराधा पाटील; कुशा प्रकाशन, सुंदरनगर, नागेश्वरवाडी, औरंगाबाद; १९८१, पृ. ८०, मूल्य १८ रु.

'दिगंत', सौ. अनुराधा पाटील यांचा पहिला-वहिला काव्यसंग्रह. प्रथमदर्शनीच त्याच्या देखण्या आणि बोलक्या मुखपृष्ठानं मोहित केलेलं. म्हणून कवितांचा आस्वाद घेण्याची ओढ लागून गेली. मुखपृष्ठाच्या राखी रंगाच्या पार्श्वभूमीवर सप्तरंगांत घडविलेलं आजच्या वास्तव जीवनाचं दर्शन संपूर्ण समाजजीवनाला व्यापून राहणारं, म्हणून प्रतिकात्मक वाटतं. आज ज्ञान-विज्ञानाने मानवी जीवनाची उंची इतकी वाढलेली प्रत्ययाला येते की, ती सामान्य माणसाला गाठताच येणार नाही हे ध्यानात येतं. आणि मग जे स्वप्नील आहे ते किती किती दूर!– अगदी दिगंतापर्यंत पोहोचल्याचं जाणवतं. तेथपर्यंत एकट्या माणसास वाटचाल करणे असंभवच! अशा वेळी जीवनाच्या वाटचालीत मंदपणे येणाऱ्या पर्जन्यधारांच्या शिडकाव्यातच समाधान मानावे लागते. दिगंतापर्यंत दृष्टी लावून उदास होणाऱ्या मानवी मनाचं वैजनाथ दुलंगेंनी आपल्या चित्राने घडविलेले दर्शन तितकेच अर्थपूर्ण आहे. आतील रेखाटन त्याची सार्थकता सांगून जाते.

अशा रीतीने प्रथमदर्शनीच मोहिनी घालणाऱ्या 'दिगंत' चे अंतरंग तसे नसते तरच नवल! या संग्रहातील पहिल्याच कवितेत कवयित्री सांगून टाकते की–

"पालवी फुटावी स्वप्नांना असा तू
डोळ्यात बुडत जाणारा

उजळत जाताहेत दिशादिशा
पाऊस आभाळभर झालेला

उलगडतोय आज श्रमंतीचा अर्थ
वादळे थांबल्या वर मनात

रुजत जावीत आत आत मुळे मातीत,
तसा तू माझ्यात." (पृ. ९)

जीवनाच्या वाटेवर पावले टाकताना पाहिलेली स्वप्नं, त्यांच्या परिपूर्तीसाठी वाटचाल करीत असताना बरसलेल्या उन-पावसाच्या आठवणींचा भयंकर काळोख 'दिगंता'पर्यंत पसरलेला पाहून, वास्तवाचे भान आलेल्या शोकविव्हल मनाची स्पंदने म्हणजे 'दिगंत'! या दिगंतापर्यंतच्या वाटचालीत अनेक माणसं भेटत असली तरी, तेथे मने मात्र दोनच वावरत आहेत. पैकी एक आहे स्त्रीचं व दुसरं पुरुषाचं. पहिलं बोलकं तर दुसरं मुकं!

स्त्रीमन मूलतः नाजूक, हळवे, मुलायम आणि स्वप्नील सौंदर्यदर्शनानं वेडावणारं. वास्तवाच्या उन्हाळ्या-पावसाळ्यांनी ते अधिकच घायाळ होऊन आक्रोशू लागतं. जीवनाच्या वाटेवरील आठवणींनी त्याच्या देहाचा कणन् कण ठणकत राहतो. त्यांत कधी नाकारलेल्या सुखाच्या आठवणी असतात तर कधी स्वीकृताच्या सभोवार पसरलेला हिंस्र कोलाहलाचा काळोख असतो! अशा काळोखाच्या पलीकडचा प्रकाश पाहणारं हे मन मला मोठं सामर्थ्यशाली वाटतं. आपली जगण्याची जिद्द व्यक्त करताना ते सांगत असतं–

"केव्हातरी एकदा आपल्या नितळ पावलांनी चालत
काळोखाचा गंभीर नाद सुगंधी श्वासावर तोलत
दूर नदी पलीकडून पहाटेची साद येईल
मला पुसून काळोख पहाटभोर होत जाईल"
(पृ. १३)

आणि यासाठीच त्या स्त्रीमनाची सारी धडपड चालू असते, याचा प्रत्ययही येऊन जातो.

तरीही ही जिद्द 'दिगंता' पर्यंतच्या वाटचालीला अपुरी आहे, याचेही या मनाला भान आहे. आपल्या एकाकीपणाच्या मर्यादा त्याला जाणवतात आणि अपुरेपणाच्या वेदना त्याला असह्य होतात! ओठ मुके बनतात! या मनानं पाहिलेली स्वप्नं आणि वास्तव यांच्यांतील विरोधाभास एका छोटया कवितेत व्यक्त होतो.

" दिवस सुद्धा असे येताहेत
कुणी नव्हतो जसे आपण
जुन्या दिवसांचे.
आणि येणाऱ्या दिवसांना
कुठे थांबायचे तेही कळत नाहीय्
पावसासारखंच. " (पृ. १७)

हे असं का होतं आहे ? याचं गूढही त्या मनाला उकललेलं आहे. स्त्रीचं ' कन्यादान ' झालं की, त्या दानाचं वाटप सुरू होतं. या वाटणीत ज्याचा वाटा त्याला मिळाला नाही की, सारी आपली माणसंही परकी होतात; परंतु सर्वांत मोठा वाटा ज्या स्थळाचा असतो, ' तो ' जर तिच्या जवळ असेल तर मग तिला जगण्याचं सामर्थ्य लाभतं. दिगंतापलीकडील अनंतालासुद्धा ती आकाशव्यापी हातांनी कवटाळू धजते ! कवयित्री म्हणते–

" तुझ्या पावलावर पावले रेखताना
नवीन उजळत जाईल दिशा, सूर सूर दिगंत "
(पृ. ३७)

पण जे जवळ आहे ते सुद्धा सर्वच्यासर्व बरोबर घेऊन चालावं असा वेडेपणा तिला आयुष्याबरोबर मांडता येत नाही, ह्याचंही भान या मनाला आहे. मग त्याला कळून चुकतं की, आपलं असं जे तेही सारं काही पुसून जातं आणि सगळचा जीवनालाच उदासीनता व्यापून टाकते. ती जुन्या दिवसांची सुखाने भरलेली तिची हरेक संध्याकाळही जेव्हा बेईमान होते, तेव्हा त्या एकाकी मनाला वाटू लागतं की, –

" रहा उभी तू तुझ्याच चितेवर
आयुष्याचं पुरवीत इंधन " (पृ. ५०)

अशा वेळी मग कधी त्याच मोडक्या कुबडचा आधाराला हव्याहव्याशा वाटतात ; तर कधी आपणच आपल्यासाठी एखादा नवा रस्ता शोधावा असं वाटू लागतं. त्यासाठी डोळ्यांतले पक्षी ' दिगंता ' कडं झेपावतात सुद्धा ! तुटलेले आठवणींचे दिवे पुन्हा एकदा जोडूही पाहतात. त्याच्या काचेच्या घरासाठी तिची नाशाची निस्संग पावलं वाट शोधीतच राहतात. आधाशी प्रीतीची वाटचाल चालतच राहावं असं वाटू लागतं.

असं आहे हे स्वप्नांनी बहरलेलं, वास्तवाच्या दर्शनानं रक्तबंबाळ झालेलं मन. ते संपूर्ण मानवजातीला व्यापूनही कवयित्रीच्या व्यक्तिगत जीवनाची भावस्पंदनं बनून वावरणारं. त्याला आपल्या एकलेपणाची जाण आहे, वास्तव जीवनाचे भान आहे आणि जगण्याची, स्वप्न पाहण्याची तहान आहे. हे सर्व काही अविष्कृत होत जातं ते, खेडे (एकाकीपणा), आकाश (अमर्यादपणा), अंधार-काळोख (व्यथा-वेदना), पाऊस (भास) आणि पाऊलवाटा-रस्ता (वाटचाल) ह्या समर्थ प्रतिमांच्या योगे ! हेच ' दिगंत 'चे आणि कवयित्रीच्या कलात्मकतेचे सामर्थ्य आहे. कवयित्रीला अजूनही खूप काही चालायचं आहे. ते पाहत राहणं रसिक मनाचं काम आहे ! ! !

– शिवाजीराव चव्हाण

खरवड : केशव मेश्राम; धारा प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८०; पृ. ११८; किं. २० रु.

प्रा. केशव मेश्रामांचा हा पहिलाच कथासंग्रह. यापूर्वी कविता, कादंबरी, समीक्षा, ललित गद्य या वाङ्मयप्रकारांत प्रा. मेश्रामांनी लेखन केलेले आहे. दलित साहित्याचे एक आग्रही समर्थक असूनही मेश्रामांचे साहित्य तसे मराठी साहित्यातील विविध प्रवाहांशी ' संवादी ' राहिलेले आहे.

या कथासंग्रहात एकूण बारा कथा आहेत. 'कोळशाची अक्षरे', 'सापळा', 'वेल्हाळ' आणि 'इलम' या कथा सोडल्या तर बाकीच्या कथांतील भावविश्व हे किशोर–कुमारावस्थेतील नायक-नायिकांचे भावविश्व आहे.

या कथांचे वैशिष्टच म्हणजे त्या आपल्या सांस्कृतिक जीवनावर अप्रत्यक्षपणे वेधक प्रकाश टाकतात. या कथांतील वातावरण बहुतांशी ग्रामीण आहे, झोपडपट्टीतील आहे. यातील पात्रांचे आणि त्यांच्या भावविश्वात येणारांचे जीवन कमालीचे दबलेले आहे. विविध विसंगतींचे आणि अज्ञानाचे भोवरे या जीवनप्रवाहात आहेत. या कथांतील विषयांत विविधता आहे. शहरांतील धावत्या, सटपटत्या, बेमुर्वतखोर जीवनाची रेखाटने जशी येथे आहेत. तशीच खेड्यांतल्या भुताटकीने भारलेल्या, देव–देवर्षींना नादावलेल्या, अमावास्येच्या रात्री कोंब-

अनुक्रमणिका

ड्याच्या मटनाची भूक तृप्त करू पाहणाऱ्या जगाचाही.

किशोर-कुमारावस्थेतील नायक—नायिकांचे काही भ्रम असतात, त्यांच्या काही मूल्यकल्पना असतात आणि त्या भ्रमाचा फुगा येथे व्यवहारी जग हसत हसत फोडून टाकते. 'मोर्चा' मधील भगवंताचा आटापिटा बाकीच्या मोर्चेवाल्यांच्या वक्तव्याने निरर्थक ठरतो. तर 'पाठवणी' मधील सुभद्रा निष्पापपणे गुंगीचे औषध घातलेला सरबताचा पेला प्राशन करते. 'जिरलेला' मधील कौशी असहाय्यपणे चंदनपुढे उभी राहते, तर 'आसरा' मधील मिलींद गोंधळून जाऊन, डोळे घालवून भीक मागत बसतो.

या भावविश्वाचे आणखीही एक अंग आहे. वरील कथांतील मुले निष्पाप आहेत, तर इतर काही कथांतील मुले आक्रमक आहेत. जीवनाच्या रेट्याने ती दबून जात नाहीत, ती बंड करतात. जीवनातील आनंदही कधी मिळवतात. 'बोहनी' मधला किसन मीरावर सूड उगवतो. 'दमछाक' मधील चमरू शिकारीची मजा लुटतो. 'काटाकाटी' मधील साधुदास देहाडराय गुरुजींच्या चारित्र्याचा पंचनामा करणारी पोस्टर्स ऐन इन्स्पेक्शनच्या दिवशी लागलेली पाहून सुखावतो, पर 'पलायन' मधील कृष्णा डेड बॉडी घेऊन येणाऱ्या माणसांना घाबरवून सोडतो. या साऱ्या अनुभवांत क्रौर्य, मुक्त आनंद, सूडाचा आनंद अन् एखाद्याची खिल्ली उडवल्याचा आनंद आहे.

या वरील कथांपेक्षा काहीशा वेगळ्या प्रौढ जीवनाचे दर्शन घडविणाऱ्याही कथा 'खरवड'मध्ये आहेत. 'कोळशाची अक्षरे' मधील अनंतराव स्मशानात भिवा कोरगावकरांच्या अंत्यविधीसाठी गेले असताना स्वतःच्या मृत्यूचे स्मरण देणारी अक्षरे पाहून कोसळतात. 'सापळा'मधील विद्या प्रीतीच्या ओढीने अरविंदाच्या झोपडीकडे जाताना दादाच्या सापळ्यात अडकते. 'वेल्हाळ' मधील रघुनाथ अप्सरा वस्त्रभांडारातील पुतळ्यांना सजवताना आपल्या जीवनाचे श्रेयस शोधतो, तर 'इलय' मधील देवर्षी मित्रमंडळी नव्या नव्या नैवेद्याची स्वप्ने बघत राहतात.

या कथा मानवी जीवनातील शोषण करणारी वृत्ती, शोषणाचे दुष्परिणाम भोगणारी प्रवृत्ती आणि जीवनातील श्रेयसांचा शोध घेणाऱ्या त्या अनुषंगाने येणाऱ्या विविध प्रवृत्ती यांच्या ताणाबाणांनी साक्षात होतात.

या कथांचे वैशिष्ट्य म्हणजे या कथांची भाषा. ती विलक्षण ताजी आहे. ग्रामीण, वैदर्भी बोली आणि मुंबईत, विशेषतः तेथील झोपडपट्टीत बोलली जाणारी हिंदी—इंग्रजीमिश्रित मराठी भाषा यांनी हा आशय तोलून धरलेला आहे.

असे असले तरी या कथांच्या काही मर्यादा जाणवतात. या कथांतून सातत्याने जीवननाट्याचा वेध घेण्याचा प्रयत्न दिसतो. लेखक जीवननाट्याचा एक स्तर उलगडून दाखवितो; पण जीवननाट्याच्या तळाचा वेध ही कथा घेत नाही. मनातील अस्फुट भाव-भावनांचे पदर उकलत असताना ही कथा बऱ्याचदा कृती (action) च्या पातळीवर राहते.

ही मर्यादा ध्यानात घेऊनही दलित कथेच्या संदर्भात 'खरवड'चा विचार करताना शेवटी असे म्हणावेसे वाटते की, या कथांनी दलित कथेतून आणि एकंदरच दलित साहित्यातून व्यक्त होणाऱ्या वेदना आणि विद्रोह यांची एक वेगळी पातळी आविष्कृत केलेली आहे.

— पंडित टापरे

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

तेलाचा महापूर

'ओपेक– तेलाचे उत्पादन आणि निर्यात करणाऱ्या देशांची संघटना–स्थापन होऊन एकवीस वर्षे होऊन गेली. आखाती प्रदेश, दक्षिण अमेरिका आणि उत्तर आफ्रिका या भूभागांतील तेरा देश या संघटनेत सामील आहेत. १९७५ च्या सुमारास जगात तेलाचे जे एकंदर उत्पादन होत होते त्याच्या दोन तृतीयांश तेल ओपेक देशांचे होते. तेलाची किंमत सात वर्षांत पंधरा पटीने वाढविण्यात ह्या संघटनेने यश मिळविले. पैशांचा ओघ या देशात येत राहिला. उदा., १९८० मध्ये कुवेतचे तेलापासूनचे उत्पन्न १९०० कोटी डॉलर्स होते.

हा हावरेपणा होता की औद्योगिक देश आपल्या तंत्रज्ञानाचा आणि एकंदर दबदब्याचा गैरवापर करून पूर्वी तेल-उत्पादक देशांच्या तोंडाला पाने पुसत होते आणि ओपेकने तेलाला साधारणपणे योग्य किंमत मिळवून दिली हा विवाद्य प्रश्न आहे. पण आज ओपेक देशांपुढे गंभीर पेचप्रसंग उभा राहिला आहे.

तेलाच्या वाढत जाणाऱ्या किंमतीवरील उपाय म्हणून औद्योगिक देशांनी तेलाचा अधिक जपून वापर करायला सुरवात केली आणि पर्यायी इंधन शोधून काढण्याचे किंवा बनविण्याचे प्रयत्नही जारी राखले. शिवाय तेलाच्या भडकलेल्या किंमतीचा परिणाम म्हणून औद्योगिक देशांत मंदीही आली आणि तेलाची मागणी त्या प्रमाणात कमी झाली. आज तेलाला जी कमी मागणी आहे ती काही प्रमाणात मंदीमुळे आहे आणि काही प्रमाणात तेलाच्या होत असलेल्या जपणुकीमुळे आहे. पण साधारण अंदाज असा आहे की, तेलाच्या जपणुकीमुळे दर दिवसाला ५० लक्ष बॅरल एवढी मागणी कमी झाली आहे.

शिवाय ओपेकबाहेरील देशांनी– उदा. ब्रिटन, मेक्सिको आणि नॉर्वे– आपले तेलाचे उत्पादन वर्षाला ३.४ टक्के एवढ्या वेगाने १९७४ पासून वाढवीत आणले. आज त्यांचे तेलाचे उत्पादन ओपेक देशांच्या उत्पादनापेक्षा अधिक आहे.

ह्या सर्व घटकांचा एकंदर परिणाम असा झाला आहे की तेलाला आज जी मागणी आहे त्यापेक्षा तेलाचा पुरवठा कितीतरी अधिक आहे. ह्यामुळे तेलाच्या किंमती गडगडत आहेत. गेल्या वर्षी हलक्या क्रूड तेलाच्या बॅरेलची बाजारातील (स्पॉट मार्केट) किंमत ४२ डॉलर एवढी होती. आज ती २९ डॉलर एवढी आहे.

ओपेक संघटनेने तातडीच्या तीन बैठका घेऊन अधिकृत किंमत जाहीर केली. सर्व ओपेक देशांवर ती बंधनकारक आहे. पण मागणीच कमी असल्यामुळे तिच्यातील आपला वाटा हस्तगत करण्यासाठी किंवा वाढविण्यासाठी ओपेक देश पळवाटा काढीत आहेत. ते अधिकृत किंमतीत सूट देताहेत किंवा उधारीवर तेल विकत आहेत ; किंवा सरळ कमी किंमतीला तेल विकत आहेत. इराकने प. जर्मनीशी गुप्त करार करून बॅरलला २५ डॉलर या किंमतीला दररोज २,७०,००० बॅरल पुरविण्याची सोय करून घेतली. द. आफ्रिकेला तेलाची निर्यात करण्याला ओपेकची बंदी आहे. पण आखाती देशांनी ही बंदी धुडकावून लावली आहे. त्यांनी गुप्तपणे तेलाचे टँकर द. आफ्रिकेला पाठवून दिले.

पण किंमती खाली येऊनही तेलाची मागणी कमी होत आहे. या वर्षी मागणी किती राहील याचा अंदाज घेण्यासाठी श्रीमंत, तेलाचे प्रमुख भक्षक असलेल्या २१ देशांचे प्रतिनिधी पॅरिस येथे जमले होते. आपापल्या देशाला किती तेल लागेल याचा अंदाज प्रत्येक प्रतिनिधीने सादर केला. एकंदरीत या वर्षी मागणी सात टक्क्यांनी घटेल असे दिसून आले.

ह्या एकंदर परिस्थितीचा विचार करून पक्के धोरण मुक्रर करण्यासाठी ओपेकची तातडीची बैठक घ्यावी अशी सूचना नायजीरियाने केली आणि युनायटेड अरब अमीरेटने ती उचलून धरली. पण

अनुक्रमणिका

सौदी अरेबियाने ती अमान्य केली. सौदी अरेबिया ओपेकचा अध्वर्यू देश आहे. ओपेक तेलाचे एकंदर उत्पादन जे करते त्याच्या ४० टक्के सौदी अरेबिया करते. सौदी अरेबियाला अशी बैठक नको आहे याचे कारण ओपेक देशांमधील जे मतभेद आहेत आणि त्यांच्या हितांमधील जे परस्परसंघर्ष आहेत ते चव्हाट्यावर येऊ नयेत अशी सौदी अरेबियाची इच्छा आहे.

उदा., इराण घ्या. इराणची अर्थव्यवस्था डबघाईला आली आहे आणि इराकबरोबरच्या महागड्या युद्धात इराण गुंतले आहे. तेव्हा तेलाचे जेवढे उत्पादन करता येईल तितके करावे आणि त्याला बाजारात जेवढी किंमत येईल तेवढी घेऊन ते विकावे असा निर्णय इराणने घेतला आहे. अनेक ओपेक देशांना तो पूर्णपणे नापसंत आहे. ओपेक देशांमधील हे तणाव इतके वाढले आहेत की एका अधिकाऱ्याने पुढील उद्‌गार गमतीने काढले. "आज जर तुम्ही ओपेक देशांच्या तेल-मंत्र्यांची एका बंद खोलीत बैठक घेतली आणि प्रत्येकाकडे पिस्तूल असले तर खोलीतून बारा प्रेते बाहेर काढावी लागतील."

ओपेकमधील जहालांचे म्हणणे असे आहे की, तेलाची किंमत वरच्या बाजूला स्थिर राखावी आणि हे साधण्यासाठी तेलाचे उत्पादन कमी करावे. ज्यांच्याकडे भूगर्भात तेलाचे साठे कमी आहेत त्यांच्या दृष्टीने हे फायदेशीर धोरण आहे. पण सौदी अरेबियासारख्या तेलाचे प्रचंड साठे बाळगणाऱ्या देशाला ते हानिकारक ठरेल. तेलाची किंमत महाग राहिली तर औद्योगिक देशांना पर्यायी इंधन परवडू लागेल, अशी इंधने किंवा ऊर्जेचे प्रकार शोधून काढण्यासाठी होणाऱ्या संशोधनाला जोराची चालना मिळेल आणि परिणामी तेलाला असलेली मागणी कायमची कमी होईल अशी त्यांची भीती आहे. असे घडले तर त्यांचे भूगर्भातील तेलाचे प्रचंड साठे संपत्ती म्हणून निकामी ठरतील. तेव्हा तेलाची किंमत खाली आणावी आणि उत्पादन वाढवावे असे त्यांचे धोरण आहे.

ह्या कोंडीतून वाट कशी निघते हे लवकरच दिसेल.

अमेरिकेची सुरक्षितता

राष्ट्राध्यक्ष रेगन यांचे संरक्षणविषयक धोरण ज्या गृहीतकृत्यावर आधारलेले आहे ते असे मांडता येईल : प्रत्येक प्रकारच्या शस्त्रव्यवस्थेमध्ये अमेरिकेने रशियाची बरोबरी साधल्याशिवाय अमेरिका सुरक्षित आहे असे म्हणता येणार नाही. अॅड्मिरल एच्. जी. रिकोव्हर यांना हे गृहीतकृत्य धोकादायक वाटते. वयाच्या ८२ व्या वर्षी ते नुकतेच संरक्षणखात्याच्या नियोजनविभागामधून निवृत्त झाले. त्यांचे म्हणणे असे आहे की उदा., रशियाकडे जेवढ्या आण्विक पाणबुड्या आहेत तेवढ्यातरी अमेरिकेकडे असल्याच पाहिजेत असे मानायचे कारण नाही. आज अमेरिकेकडे एवढ्या पाणबुड्या आहेत की त्या सर्व महासागरांवरील सर्व रशियन जहाजांचा फडशा पाडू शकतील. तेव्हा आहेत तितक्या पाणबुड्या पुरेशा आहेत. रशियाची ह्या क्षेत्रात बरोबरी करण्यासाठी आणखी पाणबुड्या बनविण्याचे कारण नाही.

प्रत्येक शस्त्र-व्यवस्थेच्या बाबतीत रशियाशी निदान बरोबरी साधली तरच अमेरिकेला सुरक्षित वाटेल ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की ह्या परिस्थितीत रशियाला असुरक्षित वाटणे रास्त ठरेल. तेव्हा रशिया आपली शस्त्रास्त्रव्यवस्था अधिक बळकट करील. आणि अनावर शस्त्रस्पर्धा सुरू होईल.

१९८० साली अमेरिकन काँग्रेसपुढे जबानी देताना सी. आय. ए. चे पूर्वीचे एक डायरेक्टर स्टॅन्स्फील्ड टर्नर यांनी असे म्हटले होते की, "रशिया जो लष्करावर अधिक खर्च करीत आहे त्यामुळे त्याच्या एकंदर अर्थव्यवस्थेवर प्रतिकूल परिणाम होत आहे. एकंदर राष्ट्रीय उत्पादनाच्या १२ ते १४ टक्के जर तुम्ही लष्करावर खर्च करू लागला तर तुम्ही भांडवली गुंतवणूक करू शकत नाही किंवा सेवनासाठी वस्तूंचे उत्पादनही करू शकत नाही. तुमच्या एकंदर उत्पादकतेवर याचा अनिष्ट परिणाम झाल्याशिवाय राहत नाही." रिकोव्हर यांचे मग म्हणणे असे आहे की जी गोष्ट रशियाच्या बाबतीत खरी आहे, ती अमेरिकेविषयीही खरी असली पाहिजे.

जग आज विनाशाच्या कड्यावर कसेबसे तोल सावरीत उभे आहे. ईश्वर आपल्या साहाय्याला

धावून आल्याशिवाय किंवा आपण स्वतः होऊन निःशस्त्रीकरण केल्याशिवाय काही तरणोपाय नाही अशी परिस्थिती आहे. ईश्वर आपल्या साहाय्याला धावून येईल असा भरवसा बाळगता येत नाही. तेव्हा आपणच निःशस्त्रीकरणासाठी पुढाकार घेतला पाहिजे असा रिकोव्हर यांचा अमेरिकेला सल्ला आहे.

समाजवाद आणि सामाजिक समता

पारंपरिक ब्रिटिश समाज हा वर्गीय समाज होता. वेगवेगळ्या सामाजिक वर्गांमधील भेदरेषा ह्या ब्रिटनमध्ये अत्यंत ठळक होत्या. एका वर्गातून दुसऱ्या, वरच्या वर्गात जाणे हे अतिशय दुर्घट होते. सर्व वर्गांतील मुलामुलींना शिक्षण घेण्याची संधी मिळवून दिली आणि विशेषतः कनिष्ठ वर्गातील मुलामुलींना उच्च शिक्षण निर्वेधपणे घेता येईल अशी तजवीज केली तर वर्गावर्गांमधील भेदरेषा बऱ्याचशा पुसट होतील, हुशार तरुणतरुणी कुठेही सुरवात करून उच्च शिक्षणाच्या जोरावर वरच्या वर्गात मोठ्या संख्येने प्रवेश करतील अशी अनेकांची आशा होती. दुसऱ्या महायुद्धानंतर मजूर-पक्षाने ब्रिटिश शिक्षणव्यवस्थेत ह्या कल्पनेला अनुसरून सुधारणा केली. माध्यमिक शिक्षण सार्वत्रिक केले आणि गरीब विद्यार्थ्यांना ते पुरेसे हुषार असले तर उच्च शिक्षण घेता यावे म्हणून शिष्यवृत्त्यांचा सुकाळ केला. पण यामुळे कनिष्ठ वर्गांतून वरिष्ठ वर्गांत सरकणाऱ्या तरुणांचे प्रमाण फार वाढले आहे असे नाही असे नुकत्याच करण्यात आलेल्या एका पाहणीतून दिसून आले आहे. किंबहुना ब्रिटिश समाजाची भिन्न वर्गांमध्ये झालेली जी विभागणी पूर्वीपासून चालत आलेली आहे, तिला नवीन शिक्षण-व्यवस्थेमुळे अजिबात धक्का पोचलेला नाही असेच आढळून आले आहे,

ऑक्स्फर्ड येथील नफील्ड कॉलेजने ही पाहणी केली आहे. ब्रिटिश समाज सात वर्गांमध्ये विभागला गेला आहे असे मॉडेल ह्या पाहणीसाठी स्वीकारण्यात आले होते. हे सात वर्ग म्हणजे : उच्च व्यावसायिक, कनिष्ठ व्यावसायिक, कारकुनी पेशा, दुकानदार, फोरमेन, कुशल कामगार, अकुशल कामगार. आता सहाव्या किंवा सातव्या वर्गात जन्माला आलेला मुलगा घेतला तर तो पहिल्या किंवा दुसऱ्या वर्गात शिरकाव करून घेईल अशी शक्यता किती प्रमाणात आहे ? तर पहिल्या किंवा दुसऱ्या वर्गात जन्माला आलेल्या मुलाच्या मानाने सहाव्या किंवा सातव्या वर्गात जन्माला आलेल्या मुलाच्या बाबतीत ही शक्यता एक तृतीयांशापेक्षा कमी आहे. म्हणजे असे की, तुम्ही वरच्या वर्गात असाल की नाही हे तुम्ही वरच्या वर्गात जन्माला आला की नाही ह्यावरून बऱ्याच प्रमाणात ठरते. तुमच्या हुषारीवरून ते कमी प्रमाणात ठरते. तेव्हा तुम्ही कोणत्या वर्गात आहा हे तुमच्या हुषारीवर आणि कर्तबगारीवर अवलंबून असावे, जन्मावर अवलंबून असू नये अशी अवस्था गाठण्यात ब्रिटनला यश आलेले नाही हे उघड आहे. उलट, या उद्दिष्टाच्या संदर्भात ब्रिटनची काही प्रमाणात पिछेहाट झालेली दिसते. १९१३ ते १९२२ मध्ये अशी परिस्थिती होती की पाचव्या, सहाव्या आणि सातव्या वर्गात जन्माला आलेले मूल वयाच्या १८ व्या वर्षापर्यंत शाळेत शिकत राहील अशी शक्यता, पहिल्या किंवा दुसऱ्या वर्गात जन्माला आलेल्या मुलाच्या तुलनेने, पाचांत एक याहून कमी होती. आज, वयाच्या सोळाव्या वर्षापर्यंत सक्तीचे शिक्षण असूनही ही तौलनिक शक्यता सहांत एक याहूनही कमी आहे.

सामाजिक अभियांत्रिकीने समताधिष्ठित समाज निर्माण करता येईल अशी आशा बाळगणे व्यर्थ आहे असा धडा ह्या अनुभवापासून निष्पन्न होतो का ? ब्रिटिश समाजशास्त्रज्ञांचे म्हणणे असे दिसते की गेल्या तीस वर्षांत ब्रिटिश समाजाची वर्ग-विभागणी अधिक भक्कम तर झालीच आहे: पण शिवाय सामाजिक विषमता वाढली आहे. शैक्षणिक धोरणामुळे ह्या प्रवृत्तीला काहीसा आळा बसला आहे. म्हणजे असे की जर सार्वत्रिक व सक्तीचे माध्यमिक शिक्षण नसते आणि उच्च शिक्षणासाठी शिष्यवृत्त्या, इ. सोयी नसत्या तर वर्ग अधिकच दृढ आणि अभेद्य झाले असते. पण ह्याचा अर्थ असा की शिक्षणप्रसार हे सामाजिक विषमता कमी करण्याचे प्राथमिक साधन होऊ शकत नाही.

ब्रिटनची अवनती

दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळातही अनेकजण ब्रिटिश समाज हा आदर्श समाज मानीत असत. येथे उत्पात घडून येत नसत, कायदा व सुव्यवस्था यांचे अधिराज्य होते, लोक आपण होऊन कायदा पाळीत. त्यांच्यांत स्वयंप्रेरित शिस्त असे, नागरिकाच्या जबाबदारीची जाणीव असे, पोलीस सभ्य होते, कायद्याचे ते पालक होते, कायद्याच्या चौकटीत राहून ते गुन्ह्यांचा शोध करीत, इत्यादी. आज ब्रिटनमध्येही पोलीसचौकीवर जायला लोक घाबरतात. अंधार पडल्यावर सोबत असल्याशिवाय मुली घराबाहेर पडत नाहीत. १९८१ मध्ये बलात्काराला बळी पडलेल्या स्त्रियांची संख्या २० टक्क्यांनी वाढली. जबरी चोऱ्या आणि दरोडे ५० टक्क्यांनी वाढले. टोक्स्टेथ येथील एका शाळेतील विद्यार्थ्यांनी शिक्षकांवर हल्ला केला, वर्गातील सामानाची उलथापालथ केली, फर्निचरची मोडतोड केली, पुस्तकांची होळी केली आणि शिक्षकांनी आग विझविण्याची खटपट केली तेव्हा पाण्याचे झोत त्यांच्या अंगावर सोडले.

तरुण वर्गातील गुन्हेगारी जी वाढली आहे तिचा संबंध अनेकदा वाढत्या बेकारीशी जोडण्यात येतो. पण बेकारी, भाववाढ ही वरवरची कारणे असू शकतील. ब्रिटिश समाजाच्या आत्मविश्वासालाच तडा गेल्यासारखा दिसतो. ब्रिटिश राज्यकर्त्या वर्गाची प्रतिष्ठा साम्राज्याचा शासक असण्यावर आधारली होती का ? आणि साम्राज्य नष्ट झाल्यावर त्याची देशांतर्गत असलेली प्रतिष्ठाही लुप्त झाली का ?

साभार पोच

* **दिल्ली दिनांक** : गंगाधर इंदूरकर, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३० ; १९८२; पृ. २७४; किं. ५ रुपये.
* **निरालय** : खलील मोमीन; चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर (जि. जळगाव); १९८२; पृ. ६०; किं. १२ रुपये.
* **गावाकडच्या कविता** : जगदीश देवपूरकर, चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर (जि.जळगाव); १९८१; पृ. ७५; किं. १२ रुपये.
* **वाळवण** : पांडुरंग कुंभार; अजब पुस्तकालय, भाऊसिंगजी रोड, कोल्हापूर; १९८०; पृ. १०८ ; किं. १२ रुपये.
* **१९ व्या शतकातील महाराष्ट्रातील 'तथाकथित' प्रबोधनाचे स्वरूप** : नी. वि. सोवनी, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ प्रकाशन, पुणे ९; १९८१; पृ. ४५; किं. ७ रुपये.
* **भाषा व साहित्य : संशोधन** – संपादक वसंत स. जोशी, प्रकाशक महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे–३०; १९८१; पृ. ५८५; किं. ३० रुपये.
* **प्रतिमा** – रा. ग. जाधव, परिमल प्रकाशन, खडकेश्वर, औरंगाबाद; १९८२; पृ. ९३; किं. २० रुपये.

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका